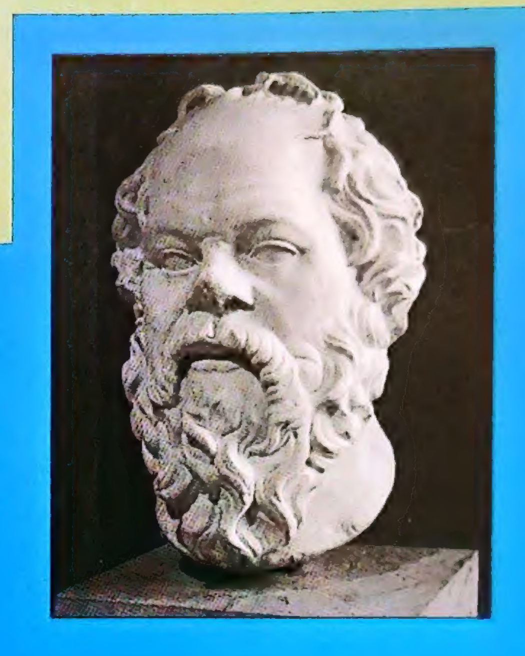
سلسلة نصوص





سقراط

تأليف لويس أندريه دوريون

ترجمة د. جورج كتوره



سُقراط

لويس أندريه دوريون

سُقــراط

ترجمة

الدكتور جورج كتوره

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Socrate
by **Louis-André Dorion**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2004
في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا
© دار الكتاب الجديد المتحدة 2017

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2017

سُقراط

ترجمة الدكتور جورج كتوره

موضوع الكتاب فلسفة
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 11.5 x 17.5 سم
التجليد عادي

ردمك ISBN 9959-29-353-x
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2005/6828

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 +   خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 +   فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 +   نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

مقدّمة المؤلّف للطبعة العربية

غالباً ما عُرِّف سُقراط (Socrate) (في نحو 470-399 ق.م.) بأنه «أبو الفلسفة». هذا وإن لم يكن هو المُؤسّس لها، فقد كان أول من انقطع عن دراسة الطبيعة وَأَصَرَّ على التفكّر الفلسفي الذي يجب عليه بعد الآن، حصرياً، أن يتحوّل إلى «الأغراض الإنسانية»، أي أن يتأمّل في الطريقة التي بمُقتضاها يجب على البشر تسيير أُمور حياتهم على الصعيدين الفردي والجماعي، مُتّخذين الفضائل الأساسية مَعْلماً يسيرون بمُوجبه (العدالة، والشجاعة، والتقوى والاعتدال إلخ...) كما أنَّ على الفلسفة أن تُحدّد ذلك بمَحْو الماضي والتقليد الموروث. بسبب هذه الخطوة الرِّيادية لأنّه لم يكتب شيئاً، فإن البحث كان محوره أعمال أفلاطون (Platon) (428/427-347 ق.م.) واكسينوفون (Xénophon) (حوالى 427-355 ق.م.) وأَريستوفان (Aristophane) (445-386 ق.م.) أيضاً، وكذلك أَرسطو (Aristote) (384-322 ق.م.) في البحث عن سُقراط الحقيقي، سُقراط التاريخي. تقدّم لنا كلٌّ من هذه «الشهادات» صورة وفكرة مُختلفة عن الفيلسوف وعن مُختلف المحاولات للمُصالحة في ما بينها، علماً أنها لم تُقدّم لنا حتى الآن أيّة نتيجة تكون بمَعْزل عن النقد. من خلال عَرْض مُختلف صُوَر عقيدة سُقراط وشرحها، ومن خلال النَّماذج المُتعدّدة التي نُسبت إليه، حاولتُ أن أُظهر كيف عرفه طُلّابه

ومُعاصروه، وذلك بجعله في أغلب الأحيان المُتحدّث عن عقائدهم الخاصة، المُقدِّم صورة الشهيد الأول في تاريخ الفلسفة.

من عجائب الأمُور أنَّ سُقراط لم ينقطع عن إثارة إعجاب الفلاسفة، ولهذا السبب بالذات أعادت المدارس الفلسفية المُتعدِّدة سيرته وتأثّرت به وادّعت أنها الوارثة له. وهكذا، فإن المدارس الفلسفية المُختلفة في الحِقبة الهِلّينيَّة (Hellénique) ما عدا الأبيقورية (Épicurisme)، وهذا يُثير الاهتمام، قد استعادت صورة سُقراط لتُعيد رسمها على صورتها، أي بمُوجب مُقدّمات أنظمتها الفلسفية الخاصة وإلزاماتها. لم تجد ظاهرة إعادة القُرب من سُقراط وإعادة تحديد صورته نهايتها مع العُصور القديمة اليونانية والرومانية، ولم يكن ذلك محصوراً أيضاً في الدائرة الجُغرافية والثقافية المحصورة في الغرب.

آمل أن أُثير فُضول قُرّاء هذه الطبعة الجديدة من عملي إذ أُشير، وأظنّهم يعرفون ذلك بلا شكّ، إلى الفلاسفة العرب، وعددهم وفير، الذين عالجوا سُقراط بالطريقة عينها التي عالجها فلاسفة العُصور القديمة، وفلاسفة عصر النهضة أو في العُصور الحديثة. إنّ الفلاسفة العرب لم يخرجوا، شأنهم شأن الفلاسفة الغربيين، من الافتتان بشخصية سُقراط وهم لم يستعيدوا صورته فحَسْب، بل رأَوْا فيه نبيّاً وحكيماً سبقَ الإسلام، حتى إنّ بعض آباء الكنيسة لم يتردّدوا في عَدِّه حكيماً نجد جُزءاً من تعاليمه في العديد من النُّقاط ضمن تعاليم المسيح. بدأ اهتمام الفلاسفة العرب بسُقراط منذ القُرون الوسطى، أي في وقت كانت فيه صورة سُقراط في الغرب تعرف خُسوفاً طويلاً؛ إذ كان لا بُدّ من انتظار عصر النهضة حتى يستعيد الفلاسفة الغربيون مُجدّداً اهتمامهم بمُعلّم افلاطون واكسينوفون. وحقيقة الامر أنّ اهتمام الفلاسفة العرب بسُقراط اهتمام قديم، قِدَم الفلسفة العربية نفسها؛ إذ يعود

ذلك إلى أبي يوسف يعقوب الكِنْدي (Al Kindi) (حوالى 800 ـ 876م.) الذي عُدَّ أول فيلسوف عربي ولُقِّبَ بـ «فيلسوف العرب»، وقد خَصَّص عِدّة رسائل لسُقراط. إذا أردنا الحُكم على هذه السيرة القوية لاستقبال شخصية سُقراط في العالم العربي، وهذا ما حالفنا الحظّ بمعرفته الآن بشكل أفضل، نجد أنّ الإعجاب بسُقراط لم ينقطع قطّ. أكتفي هنا بإرشاد القارئ الراغب في معرفة المزيد إلى الأعمال المُمتازة التي خُصِّصت أخيراً لِ «سُقراط العربي»(*). بل على نحوٍ أكثر حداثةً (1998)، أُشير إلى العمل الموسيقي «آخر أيام سُقراط» الذي قدّمه منصور الرحباني في بيروت، والذي يُعَدّ تصويراً إضافياً إلى حيوية صورة سُقراط الفريدة وإلى عدم انقطاعه منذ القديم. أما عدُّهُ حكيماً بامتياز، فذلك أمرٌ أكيد نجده أيضاً في العالم الإسلامي وفي الغرب. هذا ما يُؤكّد أننا تجاه حكيم عالمي، تُشكِّل حياته النّموذجية وفِكره أثراً يتوجّه إلى الإنسانية جمعاء.

لويس ـ أندريه دوريون

مونتريال، تموز/ يوليو 2006

(*) راجع أعمال:

Ilai Alon, *«Socrates in Medieval Arabic Literature»*, (Islamic Philosophy, theology, and science, vol x), Leiden, Jerusalem 1991. Socrates *arabes: Life and Teaching*, Jerusalem, 1995. *«Socrates in Arabic Philosophy»*, in Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar, (eds.), *«A Compartion to Socrates»*, Oxford, 2006, p.317-336.

مقدّمة المترجم

ربّما لا يكون سُقراط الأبَ الروحي للفلسفة بالمعنى الكرونولوجي للكلمة؛ فالفلسفة اليونانية قد تكون من حيث النشأة أكثر قِدَماً. لكن الفلسفة مع سُقراط قد عرفت نُضجاً لم تكن قد بلغته من قبلُ. هذا في الأساس بلا شكّ. علماً أنّ سُقراط قد نقل الفلسفة الطبيعية التي كانت مُمتزجة بالعلم الطبيعي، وكانت تُسمّى في الفكر الفلسفي اليوناني الفيزيقا (Physics)، إلى السِّمة الإنسانية وقد جعل معرفة الإنسان نفسه ودراسة سُلوكه والناموس الذي يدفع إليه، محور الفلسفة؛ فالعلم بالموجود بما هو موجود لم يَعُدْ بعدُ ماءً وهواءً وناراً وتراباً، بل صار هذه الطبيعة الإنسانية بجِبلّتها وبأهوائها ومُيولها وأخلاقها وتصوّراتها السياسية والأخلاقية والإيمانية. هذا ما ورثه سُقراط من السفسطائيين الذين حاربهم وبنى فلسفته على مُناقضتهم ومُناهضتهم بأُسلوبهم ولُغتهم ومفاهيمهم مُبيِّناً، في الوقت نفسه، عُقمها عندهم ونجاحها في حال تبنّي مُعتقده وفكره. هذا المُعتقد الذي حمله سُقراط إلى حدّ التأكيد؛ فنُسب إليه سماع دعوة إلٰهية. وقد حملته الحماسَةُ والمروءَة بعدها والاستماتة في سبيل الدفاع عن آرائه، إلى قبول الموت دون التراجع عمّا كان يُؤمن به ويعتقد أنه التعليم الصواب.

التعليم والصواب. إنّهما سِمَة الفلسفة الجديدة بإزاء التعليم والخطأ الذي حمله السفسطائيون. هذا ما ركّزت عليه المصادر

التي أرّخت له. إنَّ الكتاب الذي بين أيدينا يُقدّم سيرة سُقراط ومُوجز أفكاره من خلال لوحات مُتعدّدة مُستقاةٍ من المُؤرّخين والفلاسفة الذين عرفوه وجعلوا منه بطلاً لرواياتهم ومسرحياتهم وحواراتهم، وموضوع انتقاد قد شكّل مدخلاً لفكرهم، كما هو الأمر عند أرسطو. أما اللوحات، فأشهرها شهادات أريستوفان، واكسينوفون، وأفلاطون وأخيراً أَرسطو.

لا تُشكِّل هذه اللوحات سِيَراً مُنفصلة أو مُشتّتة عن حياة سُقراط لكنها تُشكِّل، كلّ واحدة بطريقتها، شرحاً لمراحل حياته وتطوّر أفكاره؛ وارتباطها هنا أو هناك بالفلسفة ككلّ، أو بتطوّر مُعيَّن لأفكاره. صحيح أنّ مُحاورات أفلاطون تُشكِّل الجانب الأبرز من الإشارات إلى سُقراط بوصفه المُعبِّر عن روح هذه الفلسفة الجديدة؛ لكن الأهمّ هنا هو أنّ أفلاطون قد جعل سُقراط ناطقاً باسمه؛ بما يصعب إمكان معرفة سُقراط الحقيقي. هذا السُّقراط الذي ظلّ مُحاطاً بالغُموض حتى في قِصَص الآخرين ورواياتهم إلى حدّ التشكيك في وُجوده التاريخي أحياناً؛ بما يجعل منه في أحيان كثيرة شخصية أُسطورية شأنها شأن أساطير اليونان مع آلهتهم ومع عُظمائهم.

يقدّم لنا هذا الكتاب بلا شكّ تلخيصاً وافياً عن سُقراط الإنسان والفيلسوف في آنٍ واحد وإنْ كان من الذين درسوا فكره وعالجوا فلسفته، وهذا يعني أنه كان في كلّ الأحوال شخصية مرموقة وفاعلة مُؤثّرة في مُحيطها وفي الوسط الفكري الذي عرف في أيامه انطلاقة فكرية جديدة. كما أنّ الكتاب يُشير أيضاً إلى مدى الاهتمام بسُقراط لا في العُصور اليونانية فحَسْب، بل في العُصور الحديثة أيضاً. وهذا ليس بغريب على الفكر الفلسفي الذي اعتاد باستمرار العودة إلى الأُصول. وسُقراط أصل لا يُمكن إغفاله. نُشير من جانبنا إلى أنّ عدداً كبيراً من الفلاسفة الكبار،

ولا سيما الفلاسفة الألمان، قد جعل من الرموز الفلسفية اليونانية، سُقراط أو حتى من سبقه، موضوعاً لأُطروحة الدكتوراه. يتساوى في ذلك الكثير من الفلاسفة الكبار منذ القرن الثامن عشر حتى بدايات القرن المُنصرم.

إنَّ سُقراط لا يُشكِّل شخصيّة محورية فحَسْب. بل هو شخصيّة ودودة أيضاً. حمل عدداً من الآراء في الحياة والحب والموت، وارتقى بالجدل الفلسفي من لُغة شعرية وحِكمية إلى لُغة الحوار التي أنتجت مع أفلاطون نحو ثلاثين من المُحاورات التي تُشكِّل نَقْلَة موضوعية في الفلسفة، ما كان لها أن تتوافر لولا سُقراط التاريخي، وسُقراط الأُسطوري. سُقراط الرمز الفلسفي وشهيد الفلاسفة في زمن تكثُر فيه الشهادات.

مقدّمة

في فقرة من مؤلّفه حول طبيعة الآلهة (*Sur la nature des dieux*) (I 34, 93) يُقدّم شيشرون (Cicéron) (106 ـ 43 ق.م.) سُقراط بوصفه «أبا الفلسفة». إلا أنّه بحَسَب رواية أُخرى، مقبولة، كان طاليس الملطي (Thalès de Milet) (في نحو 624 ـ 547 ق.م.)، في حقيقة الأمر أول فيلسوف، وهو الذي وُلد قبل سُقراط بأكثر من قرن في الأقلّ. إنّ التناقض بين الروايتين ليس إلا تناقضاً ظاهراً، إذ إننا لا ننسب إلى طاليس لقب «أول فيلسوف» بالمعنى نفسه الذي نقول فيه إنّ سُقراط هو «أبو الفلسفة». أمّا بقدر تعلّق الأمر بالقُدماء، فقد كان طاليس أول الفلاسفة بمعنى أنه كان رائد نَمَط البحث الذي يقوم على شرح الظواهر الطبيعية انطلاقاً من أسباب مادية، دون أن يُقحم في ذلك أسباباً ما فوق طبيعيّة، كالآلهة، في حين أنّ سُقراط هو أبو الفلسفة لأنه كان أول من عَدَل عن دراسة الطبيعة ليُصرّ على عَدّ التفكّر الفلسفي تفكراً يهتمّ، بعد الآن، حصرياً بـ «الشؤون الإنسانية»: «ثم إنّ الفلسفة انطلاقاً من الفلسفة القديمة وصولاً إلى سُقراط [...] كانت تهتمّ بالأعداد وبالحركات؛ ثم كان درس مبادئ الكون والفساد في الأشياء، وانصبّ الاهتمام على معرفة عظمة الكواكب ومسافاتها ومحاورها، وبشكل عام على كلّ الظواهر السماوية. كان سُقراط أول من دعا الفلسفة إلى أن تهبط من السماء ليجعل لها مقاماً في

المُدن، بل إنه أدخلها حتى إلى المَخَادع، فارضاً عليها دراسة الحياة، والعادات، والأشياء الصالحة والسيِّئة»[1]. ويُعَدّ نص شَيشَرون هذا شهادة من ضمن شهادات أُخرى[2] على تقليد يرقى إلى أفلاطون («الدفاع» (Apologie) 19 c)، اكسينوفون («المأثورات» (Mémorables) I, 1, 11, 16) وأرسطو[3]، بل إننا لنجد صدى ذلك بعد عِدّة قرون في كتاب القِدّيس أوغسطين (Saint Augustin) (354 ـ 430م.)، مملكة الله *(Cité de Dieu)* (القرن الرابع ميلادي): «يتفق الناس جميعاً ليرَوْا في سُقراط أول من نحا بالفلسفة بمُجملها نحو وضع النظام وإعادة إحياء القِيَم، في حين أنّ الجميع قبله قد صرفوا القسم الأكبر من طاقتهم للتعمّق في الفيزياء، أو في دراسة الطبيعة بتعبير آخر»[4].

بوحي من هذا التقليد المُوحّد، أوجد المُفكّرون في العصر الحديث كلمة «مَنْ قبل سقراط» إشارة منهم إلى الفلاسفة الذين جاؤوا قبل «الثورة» السُّقراطيّة، والذين جعلوا من الطبيعة (Phusis) موضوعاً أثيراً لأبحاثهم. وبدفعه الفلسفة نحو موضوع جديد، ولنقُلْ إنها الشروط اللازمة لحياة جيدة على المُستوى الفردي والسياسي، فإن سُقراط قد تزعّم، بشكل ما، ولادة ثانية للفلسفة، من هنا كان اللقب الذي استحقه «أبو الفلسفة». لكن ثَمّة

(1) شَيشَرون، *Tusculanes*, V 4, 10، ترجمة هومبرت Humbert.
(2) راجع أيضاً: سينيكا، *Lettres à Lucilius*, LXXI 7: «سُقراط الذي أحال الفلسفة كليّاً على الأخلاق، أعلن أنّ الحكمة تتلخّص في فنّ التمييز بين الخيرات والشرور». (ترجمة Noblot).
(3) راجع: الماورائيات A6, 987 *b* 1-2؛ أجزاء من كتاب الحيوانات I 1, 642 *a* 24-31.
(4) VIII 3. (ترجمة Jerphagnon).

ما هو أكثر من ذلك: إنّ قلّة الاهتمام بدراسة الطبيعة، قد جاءت نتيجة قناعة تقوم على عدم إمكان استنتاج أخلاقية مُعيَّنة من الفيزياء؛ بمعنى أنّ الفكر الأخلاقي إنما يستجيب لمُتطلّباته الخاصة، وليس له أن يتعلّم شيئاً من الطبيعة، لا بل أن يتعلّم قليلاً من دراستها. إنّ قناعة سُقراط هذه لم يُشاركه فيها بعض من ورث منه الفلسفة، ولا سيما أفلاطون والرواقيون، الذين يقولون، عكس سُقراط، إنّ الأخلاق والفيزياء فنّان مُتكاملان.

يجدر بنا الآن أن نعترض بأن سُقراط كان رائد مثل هذه القطيعة في التقليد الفلسفي. بل إننا لنجد عند بعض مَنْ قبل سُقراط ولا سيّما ديموقريطس (Democritus of Abdera) (حوالى 460 ـ 370 ق.م) ـ وهو في الواقع مُعاصر لسُقراط ـ عناصر فكر أخلاقي على جانب من الأهمية، كما أننا نتوافق على الاعتراف بأن السفسطائيين (Sophistes) قد أسهموا، وإن لم يكن إسهامهم كإسهام سُقراط، في جعل المسائل الأخلاقية والسياسية موضوع تأمّلهم الفلسفي بامتياز. وإذا استطعنا أن نَعُدّ سُقراط «مؤسّس العلم الأخلاقي»[5]، فذلك لا يعود إلى أثره الحاسم، ولا إلى ما قام به طُلّابه المُباشرون من تأثير في التفكّر الأخلاقي أو في ما قامت به المدارس الفلسفية اللاحقة، بل لأنه يظلّ عندنا الفيلسوف الذي سخّر كلّ أبحاثه دون مُساومة على المبادئ التي تُرسي «حياة صالحة» ودون تراجع عنها. لقد سخَّرَ سُقراط حياته لهذا البحث، بالغاً حدّ إضاعتها؛ بحيث إنه لم يكن أبا الفلسفة وحَسْب، بل كان أول شُهدائها وأكثرهم شُهرة.

(5) راجع: E. Boutroux، **سقراط مؤسّس العلم الأخلاقي** (1883)، في *Études d'histoire de la philosophie*، باريس، 1897، ص 12 ـ 93.

الفصل الأول

حياة سُقراط وموته

في اليوم الذي مَثَل فيه سُقراط أمام قُضاته، عام 399 قبل الميلاد، كان قد بلغ السبعين من عمره[1]، وهذا يجعلنا نُعيِّن تاريخ ميلاده بين عامَيْ 470 و469 قبل الميلاد. يعود أصله إلى منطقة ألوبيكه (Alôpekê) قرب أثينا، وهو ابن لسوفرونيسك (Sophronisque)، وأمه فيناريت (Phainarète). وإذا راعينا مُلاحظة لسُقراط وردت في يوثيفرون *«Euthyphron»* (11 *c*) وتجعل من ديدال (Dédale) جَدًّا أو عميداً لأُسرته، فإن أباه رُبّما كان نحّاتاً أو مُقَطِّعاً للحجارة. أما أمه فإن الشكّ في اسمها يُساورنا كما أوردناه، كما أننا نشكّ في أنها مارست مهنة القابلة؛ فالمعلومات هذه قد وردت في حوار أفلاطون ثيتاتوس (Théétète) (149 *a*)، وشبهتها تزداد لأنها رُبّما وردت لتعزيز أقوال سُقراط: فمهنة فيناريت ـ التي يعني اسمها حَرْفياً، «تلك التي تُظهر الفضيلة» قد سمحت له بفهم نشاطها بوصفه شكلاً من أشكال «التوليد». (راجع لاحقاً ما بين الصفحتين 63 و66).

---

(1) أفلاطون، الدفاع 17 *d*، وأيضاً كريتون 52 *e*.

إننا لا نعلم الشيء الكثير عن الأحداث المُهمّة التي أثّرت في حياته بين عامَيْ 470 و399 ق.م، سوى أنه قد أسهم في ثلاث حملات عسكرية بوصفه جندياً مُسلّحاً[2]، وأنه قد برز في الأقلّ مرتين بإظهار شجاعة سياسية. عام 406 وحين كان يضطلع بمُهمّة رئاسة المجمع، عارض إلى حدِّ المُخاطرة بحياته، اقتراحاً غير مشروعٍ يهدف إلى مُحاكمة الجنرالات الذين لم يستقبلوا جثامين البحّارة الذين فقدوا حياتهم في معركة أرجينوز (Arginuses)، بشكل جماعيٍ لا فردي؛ والمرة الثانية كانت عام 404، في ظلِّ حُكومة الطُغاة الثلاثينِ (Tyrannie des Trente)، إذ احتملَ قبول الموت رافضاً إطاعة الطُغاة الذين أمروه، ليكون مُتواطئاً مع أفعالهم، باعتقال ليون السالاميانـي (Léon de Salamine)، على نحوٍ غير مشروعٍ. أياً يكن النظام السياسي القائم، كان سُقراط مُتأهّباً ليدفع حياتهُ مُقابلاً لعدم اقترافه بشكل غير مقبول أية ظُلامة. هذا وأن يكون شخصية أساسية في إحدى مسرحيات أريستوفان عام 423 ق.م. (وسنأتي على ذلك لاحقاً)، فذلك يُؤكّد أنه كانٍ في تلك المُدّة ـ وله من العمر 46 سنة ـ على درجة عالية من الشُهرة.

عن حياة سُقراط الخاصّة، لا نملك الكثير من المعلومات، فضلاً عن أنّ الوقائع غالباً ما تكون مُتناقضة، ولا سيّما في ما يتعلق بحياته الزوجية. تَبَعاً لتقليد يرقى إلى أفلاطون واكسينوفون، نعلم أنّ سُقراط كان مُتزوّجاً من كزنتيپه (Xanthippe)، وقد أنجب منها ثلاثة أولاد. تَبَعاً لمعلومة أُخرى، رُبما كانت أكثر إثارةً للشُبهة، مع أنها تعود لمصدر مشّائي

---

(2) الحملات العسكرية هذه هي: بوتيدا (430 ـ 431 ق.م)، داليون (424) وأمفيبوليس (422). راجع: **الدفاع** 28 *e*، **خارميدس** 153 *a-d*، **لاخيس** 181 *b*، **المأدبة** 221 *c* - 219 *e*.

(راجع: ما سيأتي لاحقاً)، نرى أن سُقراط كان مُتزوّجاً من امرأتين اثنتين، زوجته الأولى وزوجة أُخرى تُدعى ميرتو (Myrto)، وهي ابنة أرستيد العادل (Aristide le Juste). إنّ شخصية كزنتيپه غالباً ما كانت تُصوّر بمعالم امرأة شَرِسة، وزوجة مُشاكسة، هذا ما نعلمه من اكسينوفون (**المأدبة** (*Le Banquet*) II 10) الذي تناولها في حكايات صغيرة مُجافية للطبع، سبق أن قام بجمعها[3]. إنّ سُمعة كزنتيپه السيِّئة كانت في أساس الحكاية التي نقلها ديوجين اللآيرسي (Diogène Laërce): «حين سُئِل سُقراط عن الذي يختاره، الزواج أو عدمه، أجاب: إنْ تفعل هذا أو ذاك، فإنك ستندم!»[4].

أفلاطون في (**ثيتاتوس** 143 *e*) واكسينوفون (**المأدبة** II 19 V 5-7)، لم يُقدّما مظهراً يتقبّل المديح بشأن مظهر سُقراط الفيزيائي: له أنف أفطس، وعينان مُشعّتان، وشفتان مُهدّلتان، وكِرْش كبير. باختصار، كان مظهره الفيزيائي غير مُغرٍ بحيث إنّ تلميذيه لم يتردّدا في تشبيهه بنوع من الزّهرات القرنفلية[5]. ثم إنّ سُقراط لم يجهد في إخفاء بشاعته تحت الثياب المُرهفة: فكان يتنزّه عاري القدمين[6]، وكان يرتدي صيفاً وشتاءً المعطف نفسه[7]. ومن المُفارقات المُتعدّدة المُرتبطة بشخصه وبمظهره

(3) ديوجين اللآيرسي، (II 36 - 37)، والأخبار المُتعدّدة التي جمعها G. Giannantoni في *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (= SSR) (IC): 58-60, 66, 68, 340, 508, 513, 526, 539.

(4) II 33 (ترجمة Narcy).

(5) أفلاطون، **المأدبة** 215 *a-b*؛ اكسينوفون، **المأدبة** IV 19, V 7.

(6) أريستوفان، **السُّحُب** 103 - 363؛ أفلاطون، **المأدبة** 220 *b*, 174 *a*, 173 *b*؛ **فايدروس** 229 *a*؛ اكسينوفون، **المأثورات** I 6, 2, *SSR* I A 10.

(7) اكسينوفون، **المأثورات** I 6, 2.

الفيزيائي غير المُناسب، أنّ سُقراط كان شديد الإغراء (راجع لاحقاً). وقد مارس مثل هذه النزعة على الشباب الذين شكّلوا موكب المُعجبين به، لدرجة أنّ هؤلاء قد تقبّلوا بعض العادات التي كان يُمارسها: كالسير حُفاة القدمين والامتناع عن الاغتسال، إلخ. ولتوصيف هذا السلوك الجديد باسم «الجمعية» نحت أَريستوفان فعلاً مُشتقّاً من إسم سُقراط؛ ففي **العصافير** (Oiseaux) سَخِر بالفعل من الذين يُطيلون شعرهم ويتألّمون من الجوع والذين كانوا وَسِخين، بقوله إنهم: «يفعلون مثل ما يفعل سُقراط». *(esôkratôn)*[8]. إنَّ تواضع زيّه المُضحك وانصرافه عن الانشغال بأشياء أُخرى غير الفلسفة، كلّها أُمور تُوافق الشهادات التي تتحدّث عن فقره[9]. حتى لو اعترفت هذه الشهادات لسُقراط بامتلاكه بعض الأشياء القليلة[10]، بل إنّ اكسينوفون رفض نعته بالفقر؛ ذلك أنّ الفقر لا يقوم على القناعة بامتلاك ما يُقيم أَوَده، بل على العلاقة الخاسرة بين التملّك والحاجات (راجع: ما سيأتي لاحقاً).

أمّا ما يتعلّق بالنشأة العلمية لسُقراط، فثمّة رواية مُتأخّرة تجعل من آناكساغوراس الكلازوميني (Anaxagore) (في نحو 500 ـ 428 ق.م.) وأرخيلاوس (Archélaos) أُستاذين له[11]، لكن من المُحتمل أن تكون هذه الرواية صدىً لمقطع ترجمة حياة (Biographie) طويل ورد في **فيدون** ((Phédon)) (96 *a* - 99 *d*)، حيث يعترف سُقراط بأنه، قبل أن يتخلّى عن دراسة الطبيعة، قد

(8) V 1282، (ترجمة Van Daele).

(9) أفلاطون، **الدفاع** 23 *b-c*، 31 *b-c*، 38 *b*؛ **الجمهورية** I 338 *b*.

(10) **المأثورات** I 2, 1; I 2, 14; I 6, 2؛ **الاقتصادي** II 2-3.

(11) ديوجين اللايرسي، II 16, 19, 23.

درس باهتمام كتابات آناكساغوراس. ومن المُؤكّد أنّ أفلاطون واكسينوفون اللذين كانا من تلاميذه واللذين يُشكّلان مصدراً أساسياً عن حياته، قد أبديا مُراوغة ترتبط بدُيون سُقراط تجاه سالفيه ومُعاصريه، كما لو أنّ أستاذهم قد كوّن نفسه بنفسه وبأنه لم يكن تلميذ فيلسوف مُعيّن. صحيح أنّ أفلاطون قد عرض سُقراط أحياناً بوصفه تلميذاً للسفسطائي بروديكوس (Prodicos)[12]، لكن وما دامَ سُقراط كان قد تكلّم بسخرية على مضمون دروس بروديكوس، وعن الأجر المُبالغ فيه لِقاء بعض هذه الدروس، فإننا نميل إلى التشكيك في هذه «المعلومة» وعدم حملها على محمل الجدّ. من الصعوبة بمكان، بل يستحيل أيضاً، أن نُحدّد ما يَدين به سُقراط لتعاليم سفسطائيي عصره.

إنّ المرحلة التي نملك عنها أكبر عدد من المعلومات عن حياة سُقراط، مع أنّ تفسيرها يبقى على دقّته مملوءاً بالتناقض، هي المرحلة التي شهدت المُحاكمة التي أُقيمت ضده عام 399، أي بعد خمس سنوات من انتهاء حرب البيلوبونيز (431 ـ 404ق.م)، حرب الإخوة التي جرت بين أثينا وإسبَرطَة (Sparte) وانتهت بخسارة أثينا خسارة مُهينة. تَبَعاً لمُجريات الاتّهام التي روتها مصادر مُتعدّدة[13]، اتُّهم سُقراط بعدم إيمانه بآلهة المدينة، وبإدخاله ألوهيات جديدة وبإفساد الشبيبة. لم يتفق المُفسّرون بشأن ذلك، فافترقوا هنا بشأن هذه الاتّهامات الثلاثة؛ وهل يُمكن عدّها من الحوافز الحقّة في اتهام سُقراط، ونحن نُقدّر خلافاً لمُفسّرين آخرين أنّ هذه الاتّهامات قد أخفت

(12) بروتاغوراس *a* 341، مينون *d* 96، كراتيلوس *b* 384.

(13) أفلاطون، الدفاع *b-c* 24؛ اكسينوفون، المأثورات I 1, 1، الدفاع 10؛ ديوجين اللايرسي، II 40.

الاعتراضات الأساسية ذات الطبيعة السياسية التي تُعَدّ أصل هذه المُحاكمة.

أمّا ما يتعلّق بالاتّهام الأوّل، فغالباً ما نتساءلُ عن مدى كون سُقراط قد اتُّهم بعدم إيمانه بآلهة المدينة، أو ببساطة أكبر، لأنه لم يكن يحترمها، أي لم يكن يُقدّم لها الشعائر. لكن ليس ثَمّة شكّ في أنّ افلاطون (26 *b* - 28 *a* «الدفاع»)، واكسينوفون (I, 1 - 5 «المأثورات») قد دافعا عن سُقراط، لأنه كان هدفاً لاتّهام يقوم على عدم إيمانه بكلّ بساطة، وهذا أتاح للذين اتّهموه تقديم تناقض لا يرحم؛ إذ اتّهموه بالإلحاد، وبإدخال ألوهيات جديدة. بإزاء ذلك، لا تناقض في اتّهام سُقراط بعدم الإيمان بآلهة المدينة، وبإبدالها بألوهيات جديدة، وهذا ما نجده أحياناً في مُلاحظات أرسيتوفان في مسرحيته السُّحب «Nuées» (راجع ما سيأتي لاحقاً). بالفعل، فإن اكسينوفون وأفلاطون لم يُقنعانا، مهما يكن الأمر، بأن سُقراط لم يكن يؤمن بزيوس (Zeus) وبآلهة الأولمپ (Olympe) الآخرين. صحيح أنه لم يكن يُؤمن بالروايات القصصية التي يحملها الشعراء على هذه الآلهة[14]، إلا أنّ كفره لا يقوم على شكل من أشكال اللاأدرية (agnosticisme)، بل على رفض قَبول أن تكون الآلهة بهذا السوء وبهذه اللاأخلاقية التي يُسهم الشعراء فيها. لقد آمن سُقراط إذاً بالآلهة، أي بآلهة مُبرَّأةٍ من كلّ الرذائل وكلّ العيوب التي ينسبها التقليد الشعري إليها عادّاً ذلك كذباً. وفي كلّ الأحوال، فإن جُحوده لمكانة التمثُّل التقليدي للآلهة لا يكفي وحده لتسويغ الاتّهام بالإلحاد؛ وأن تُساق تهمة كهذه تجاه سُقراط، فذلك يطرح مسألة وجود قانون يتناول الإلحاد. فغالباً ما يُساق من أجل تسويغ وجود مثل هذا القانون مقطع من حياة

(14) يوثيفرو 6 *a-c* والجمهورية II 377 *e*، III 408 *c*.

بيرِكليس (Périclès) (XXXII 2)، حيث يُلمّح بلوتارخُس (Plutarque) (50 ـ 125م.) إلى قانون يهدف إلى مُجازاة الإلحاد، إلا أنه قد جرى التشكيك مُؤخّراً في أنّ هذا القانون كان موضع التنفيذ عام 399 قبل الميلاد[15].

أما أفلاطون[16] واكسينوفون[17]، فقد ربطا الجزء الثاني من الاتّهامات ـ إدخال أُلوهيات جديدة (daimonia) بـ «العلامة الإلهيّة» الشهيرة (daimonion sêmeion) التي أكّد سُقراط سماعها بالمُناسبة، وهو يزعم أن ذلك خاصّ به (سنعود إلى ذلك لاحقاً). فإذا كانت العلامة الإلهيّة هي المقصودة عبر هذه السلسلة الثانية من الاتّهام، فلماذا يتحدّث الذين يتّهمونه عن آلهة لا عن إله واحد (daimonion)؟ ربما حملت مسرحية «أريستوفان» جواباً عن هذا السؤال: إنّ استعمال صيغة الجمع يعني أنّ المُتهمين كانوا يُشاركون في الرأي المُنتشر الذي يجعل سُقراط من الفلاسفة الطبيعيين ممّن يهتم بدراسة الطبيعة ولا يتردّد في إبدال الآلهة القديمة بمجموعات جديدة ذات سمعة إلٰهية مثل السُّحُب واللّغة والفراغ (ما بين البيتين 423 و424). ويتبيّن لنا أنّ هذا الشرح لا يُقيم أيّ رابط مع العلاقة الإلٰهية التي لا نجدها في مسرحية «أريستوفان». والفرضية التي تجعلنا نستند إلى علاقة إلٰهية، وهذا ما يُشار إليه في الجزء الثاني من الاتّهامات، تظلّ هنا أنه علينا أن نتساءل عن وجود دافع كافٍ لتسويغ مثل هذا الاتّهام؛ ذلك أنّ اكسينوفون قد أجهد نفسه كيما يبرهن على أنّ الصوت الإلٰهي

(15) راجع: M. H. Hansen, *The Trial of Sokrates - from the Athenian Point of View*, Copenhague, 1995. p.25.

(16) الدفاع *c-d* 31، يوثيفرو *b* 3.

(17) المأثورات 2 ,1 I، الدفاع 12-13.

الذي يتوجّه أحياناً إلى سُقراط، ليس إلا وسيلة تأليفية من وسائل أخرى، وأنّ ذلك لا يُعَدّ بدعة جديدة في المادة الدينية[18]. لكن يبدو أنّ الأثينيين قد أظهروا غَيْرةً تجاه أن تكون الأديان - كما يقول سُقراط، قد تواصلت معه من طريق علامة خاصة به[19].

أما أفلاطون، فقد أعقب السلسلة الثالثة من الاتّهامات بالاتّهام بالإلحاد: لقد أفسد سُقراط الناشئة من خلال حضّهم على عدم الإيمان بالآلهة التي تُقدّسها المدينة، داعياً إلى تكريم آلهة جديدة بدلاً منها[20]. إنّ الرابط الذي يُقيمه أفلاطون بين إفساد الناشئة والإلحاد ليس مُقنعاً تماماً، وهو ليس إلا خُدعة لتجنّب البُعد السياسي لهذه التُّهمة. من اللافت للنظر أن يكون سُقراط في **الدفاع** (*a-b* 28، *c-d* 39) قد ربط هذه التُّهمة بسبب آخر، بمُناسبة مُمارسته الرفض[21]. لقد أبدت الناشئة سُرورها إذ رأته يُميط اللّثام عن جهل من يدّعون العلم، وكانوا يُظهرون قلّة صبر في التقليد والرفض للّذين يمتدحون أنفسهم، خطأً، بكونهم من الحُكماء. إنّ النجاحات التي حقّقها المُزاحمون الشبان لسُقراط قد دفعت ضحاياها إلى زعم أنّ سُقراط قد أفسد عُقول الشبيبة (**الدفاع** *c-d* 23)؛ ذلك أنّ هذا النشاط كان السبب الأساسي لا للاتّهام بإفساد الناشئة فحَسْب، بل أيضاً للحُكم عليه بالموت (سنرى ذلك لاحقاً ص62). إنّ الرابط الذي يُقام سلفاً بين

---

(18) **المأثورات** I 1, 2-4، **الدفاع** 12-13.

(19) اكسينوفون، **الدفاع** 14.

(20) **الدفاع** *b* 26، **يوثيفرو** *b* 3.

(21) بشأن **الرفض** (elenchos) (راجع لاحقاً: الفصل الرابع ـ المقطع الثالث ص55-63).

الإلحاد وإفساد الشبيبة يبدو مُصطنعاً جداً مع أحكامه. يبقى أنه لا مجال للشكّ في أنّ معظم الأثينيين كان الاتّهام بإفساد الشبيبة يعود عندهم إلى التأثير الحاسم الذي مارسه تعليم سُقراط على بعض الشُبّان ومنهم ألكيبيادس (Alicibiade)، وخارميدس (Charmide) وكريتياس (Critias)، الذين كانوا جميعاً مُتّهمين بخيانة ديموقراطية أثينا. أما اكسينوفون، فقد أبرز في احد أعماله البُعد السياسي للمُحاكمة التي خضع لها سُقراط؛ إذ اجاب مطولاً (I 2، 9-64) عن الاتّهامات التي أوردها في رسالة هجاء، عنوانها اتّهام سُقراط، وقد نُشِرَت بعد عِدّة سنوات من المُحاكمة. كاتب هذه الرسالة هو السفسطائي پوليكراتس (Polycrate) الذي يتّهم سُقراط، في ما يتّهمه به، بكونه العبقرية السيّئة لكلٍّ من ألكيبيادس وكريتياس (I 2، 12) وأنه حرَّض اصحابه على احتقار المُؤسّسات الديموقراطية (I 2، 9)، في اختيار القضاة عبر السحب بالقُرعة وبأنه صار من المُؤيّدين للطُغاة (I 2، 56). أما أشين (Eschine) وهو أحد خُطباء القرن الرابع فقد عبّر عن الدوافع السياسية للمُحاكمة بوضوح بقوله: «لقد حكمتم بالموت على سُقراط السفسطائي لأنه قد ثبت أنه قد علّم كريتياس». (I 173). أما غياب الاتّهامات السياسية المُباشرة والمُحدّدة في أعمال الاتّهام العائدة إلى عام 399، فيعود دون شكّ إلى كون الأثينيين بعد استعادة الديموقراطية (403) قد صوّتوا لقانون عفو يمنع التوقيف بسبب أعمال تعود إلى حرب الپيلوپونيز (Pélopounèse) أو طغيان السنوات الثلاثين (راجع: ارسطو: دستور اثينا، XXXIX 6)؛ والحال أنّ بوليكراتس قد نشر رسالته بعد عِدّة سنوات من موت سُقراط، بحيث إنّه لم يُراعِ احترام قانون العفو هذا؛ سامحاً لنفسه بالتعبير بصوتٍ عالٍ عما كان معظم الأثينيين يُفكّرون فيه في عام 399 بصوت مُنخفض.

إذا أخذنا مُجمل الاتّهامات المَسُوقة ضد سُقراط بعين الاعتبار، كما أوردها كلٌ من أفلاطون واكسينوفون، ففي إمكاننا أن نُميِّز ثلاث موجات مُتتابعة من الاتّهامات وهي تمتدّ على مدى ثلاثين سنة:

1 ـ الاتّهامات التي وردت في **السُّحُب** لأَريستوفان (423)، والتي يَعُدّها افلاطون حرفياً في عِداد أول المُتّهمين لسُقراط («الدفاع» *b* 18 وما يلي).

2 ـ عمل الاتّهام الرسمي الذي وضعه كلٌ من مِليتوس (Mélétos)، وليكون (Lycon) وأنيتوس (Anytos) (399).

3 ـ التُّهم ذات السِّمة السياسية التي عُبِّرَ عنها في رسالة «بوليكراتس» (حوالى 393). إنّ التُّهم التي أُلصقت بسُقراط والمُحاكمة القَدَرية التي تعرّض لها، كانتا دون شكّ وراء الأدبيات السُّقراطيّة الغزيرة. أما المنحى الأول لهذه الأدبيات، فكان في الأقلّ، في البداية، دفاعياً. لقد هدفت هذه الأدبيات إلى البرهنة ضدّ مُتّهمي سُقراط، الماضين والحاضرين والآتين، على أنه كان مِثالاً في الفضيلة، وأنّ تعاطيه مع الشُّبّان من مُعاصريه لم يكن يهدف إلى الفساد، بل كان له طابعه الخلاصي.

الفصل الثاني

قضية المصادر والمسألة السُقراطيّة

«اعلموا جيداً أن لا أحد منكم

لا يعرف هذا الرجل»[1]

إنّ سُقراط كما يعلم الجميع لم يكتب شيئاً. فحياته وفكره قد عُرفا من خلال شهادات مُباشرة، أي عبر كتابات وصلت إلينا عبر مُعاصرين آخرين (أَريستوفان) أو عبر طُلاّبه (أفلاطون واكسينوفون)، أو عبر شهادات غير مُباشرة، وكانت شهادة أرسطو أكثرها شُهرة. أرسطو الذي وُلد بعد 15 سنة من موت سُقراط (399). وما دامت هذه الشهادات قد حفلت بالخلافات الكثيرة، فإن السؤال الذي يُطرح هو هل بإمكاننا إعادة تركيب حياة سُقراط عبر شهادة واحدة أو عبر عِدّة شهادات، أو عبر كلّ هذه الشهادات، فضلاً عن فكرة سُقراط التاريخي؟ إننا نُطلق اسم «المسألة السُقراطية» على المسألة التاريخية والمنهجية التي

(1) أفلاطون، المادبة *c-d* 216.

تعرّض لها المُؤرّخون الذين جهدوا في إعادة تكوين العقيدة الفلسفية لسُقراط التاريخي.

إنّ النصّ الذي أسهم في بعث المسألة السُقراطيّة، كان دراسة قام بها شلايرماخر[2] (Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher) (1788 ـ 1834) الذي يرفض جُملةَ السِّمات الأساسيةَ المُؤلِّفة للتصوّر التقليدي عن «الفيلسوف» سُقراط. ولمّا كان معلوماً أنّه غالباً ما يرجع إلى اكسينوفون لتجديد مضمون فكر سُقراط التاريخي، كان شلايرماخر سُرعان ما يضع مسافات تجاه هذه الشهادة التي يُوجّه إليها نقداً مزدوجاً:

1 ـ اكسينوفون لم يكن فيلسوفاً، بل كان رجلاً عسكرياً وسياسياً، ثم إنه لم يكن الشاهد الأكثر كفايةً ليُقدّم عَرْضاً أميناً عن المواقف الفلسفية الأساسية عند سُقراط.

2 ـ استخدم اكسينوفون موهبته ليُدافع عن أستاذه تجاه الاتّهامات التي تتناول تعليمه، والتي تُظهر صورة سُقراط في كتاباته مُبشّراً بالقِيَم التي هي أشدّ القيم تقليدية. إنّ المواقف التي يُدافع عنها سُقراط اكسينوفون مواقف مُحافظة وتقليدية، حتى إننا لنعجب كيف أنّ فيلسوفاً مُسطّحاً ومُملاً استطاع أن يأسر وأن يُثير انتباه العقول التي أخذت بالتأمّل، أمثال أفلاطون وإقليدس (Euclide) (القرن 3 ق.م.)، مُؤسّس المدرسة الميغارية. أما مُهاجمو اكسينوفون مع بداية القرن العشرين، فقد تابعوا خُطى شلايرماخر، ذاهبين إلى أبعد من نقد السِّمة الدفاعية في الكتابات السُقراطيّة التي وضعها اكسينوفون: الذي دافع عن سُقراط تجاه

(2) «في قيمة سُقراط بوصفه فيلسوفاً» (1818). لتحليل نصّ شلايرماخر، راجع: Dorion 2001.

الاتّهامات المُوجّهة ضدّه التي لا تكاد تجعلنا نفهم كيف اتُّهم وكيف حُكم عليه بالموت.

يبدو بوضوح لشلايرماخر أنّ سُقراط يجب أن يكون أكثر ممّا قال عنه اكسينوفون؛ ذلك أنه إذا أُعطي الصورة التي نجدها في المأثورات عند اكسينوفون، فإننا لن نفهم الأثر الفلسفي الكبير الذي نُسب إليه[3]. فالبُعد الفلسفي لدى سُقراط ـ «الفلسفي» بالمعنى الحديث والتأمّلي للعبارة ـ لا نجده بحَسَب شلايرماخر إلا عند أفلاطون بلا شك. إلا أنّ ما نبحث عنه عند أفلاطون يجب ألا يُعارِض بعض المُعطيات المشكوك فيها في شهادة اكسينوفون. صاغ شلايرماخر المنهجية التي يقترحها لمن يُريدون تحديد المضمون الفلسفي لفكرة سُقراط التاريخية في صيغة سؤال: «ماذا يُمكن أن يكون سُقراط أكثر ممّا نقل لنا اكسينوفون عنه، دون أن نُعارض معالم الصفة والأحكام العملية التي ينقلها إلينا اكسينوفون، بوصفها خاصّة بسُقراط؟ ماذا يُمكن أن يكون سُقراط ليُعطي أفلاطون الفُرصة وليُعطيه حقّ نسبة الدور الذي نسبه إليه في مُحاوراته؟». بالرّغم من الصعوبات التي تُثيرها هذه الطريقة[4]، فمن القوّة بمكان أن نُلاحظ ما لها من أهمية منهجية فائقة؛ بمعنى أنها كانت لعِدّة أجيالٍ من المُؤرّخين برنامج البحث الذي يجب أنْ يُتّبع من أجل إعادة تكوين عقيدة سُقراط التاريخي.

ثم إنّ مقالة شلايرماخر قد أثارت، وإن كانت مُتأخّرةً، فكرة

(3) هذا الحكم القاسي سنجد تكذيباً له عبر علامات التأثير القوي لـ المأثورات على أوائل الرواقيين (انظر ص89).

(4) Dorion, 2001, p. 61 - 62.

التخلّص من شهادة اكسينوفون. إلى جانب الانتقادَيْن اللذين صاغهما شلايرماخر، أضاف مُؤرّخو القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ثمانية انتقادات أُخرى[5]؛ فبعد مُضيٍّ مئة عام تقريباً على دراسة شلايرماخر وعلى مدى عِدّة سنوات، نشر عُلماء فرنسيون[6] وإنكليز[7] وألمان[8] باستقلالية تامة في ما بينهم وبالتتابع، دراسات نقدية جداً، آخذين الكتابات السُقراطيّة عند اكسينوفون بشكل نقدي بحيث لا نرى المصداقية التي يجب أن نُوليه إيّاها. إنّ الإجماع الذي يُمكن استخلاصه من هذه الحِقبة ليس ثمرة المُصادفة؛ ذلك أنه يُمثّل فعلاً اكتمال الحركة التي بدأها شلايرماخر قبل قرن من ذلك. لم يبقَ سوى خطوة واحدة حتى يُصار إلى أن يُعلَنَ، كما فعل كلٌّ من تايلور (Taylor) وبيرنت (Burnet)، أنّ سُقراط التاريخي إنما يُماثِلُ في كلّ نقطة سُقراط أفلاطون. كان موقف كلٍّ من بيرنت وتايلور بمثابة الانتهاء والنتيجة المنطقية للبحث الذي أُجري على المُؤلّفات السُقراطيّة عند اكسينوفون من خلال شلايرماخر، عند بداية القرن التاسع عشر.

إنّ قلّة الثقة التي حظيت بإجماع ما، والتي أصابت شهادة اكسينوفون لم تُوصلنا مع ذلك إلى حلّ يرتبط بالمسألة السُقراطيّة؛ إذ ظلّ المُؤرّخون يُناقشون قيمة المصادر الثلاثة

---

(5) للوقوف على عرض مُفصّل لهذا النقد، يُنظر المرجع السابق ـ المقدّمة.

(6) L. Robin: «*Les Mémorables* de Xénophon, et notre connaissance de la philosophie de Socrate [1910]», in: *La Pensée Hellénique*, Paris, P.U.F, 1942. p.81-137.

(7) Taylor 1911, J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford 1911, p.IX-LVI.

(8) Maier 1913.

الأُخرى؛ فالغالبية أعطت أفلاطون الأوّلية، وبعضهم الآخر أرسطو، وقلّة أخيرة أَريستوفان. باختصار، إذا كان الكُلّ، أو تقريباً الكُلّ، قد توافق على رفض شهادة اكسينوفون، فلا أحد يتفق على انعدام الثقة بالمصادر الثلاثة الأُخرى. أما حالة شهادة أفلاطون، فهي مُوجَّهة بشكل خاص إلى جهة انعدام الإجماع عليها. فإذا ما أخذنا الشُرّاح فقط بعين الاعتبار الذين يتفقون على إعطاء مُحاورات أفلاطون الأوّليّة، فإننا سنرى أنهم لم يتفقوا على المحاورات نفسها من أجل إعادة تكوين عقيدة سُقراط التاريخي. بعضهم يتّكل مُباشرة على الدفاع وغالبيتهم تستند إلى مُحاورات الشباب أو إلى بعضها، وثمّة فريق آخر يُذكّرنا بالمُحاورات المنحولة، وثمّة فريق أخير تَبَعاً لما يرى كلٌ من تايلور وبيرنت، يعتقد أنّ كلّ ما وضعه أفلاطون على لسان سُقراط يجب عزوه إلى سُقراط التاريخي.

أما الموقف الذي يُولي الشكّيّة الدائمة تجاه المسألة السُقراطيّة أوّليّة، بالقدْر الذي يُوحي به السؤال بأن لا حلّ له من حيث تحديده، فهو موقف رأى النور في ألمانيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. هذا الاكتشاف الكبير إنما يتعلّق بالسِّمة الوهمية لـ «المُحاورات السُقراطيّة»[9] «Logoi Sokratikoi». إنّ المسألة السُقراطيّة تنطوي على جميع مظاهر المسألة الخاطئة؛ ذلك أنها تستند إلى سُوء فهم يقود بدوره إلى تأويل خطإ، وهذا يُشبه طبيعة الشهادات بشأن سُقراط. وحتى يكون للمسألة السُقراطيّة معنى، يجب أن يكون للشاهدَيْن المُباشرَيْن (اكسينوفون وأفلاطون) مشروع لإعادة إحياء فكر سُقراط بأمانة عبر وسائل الكتابة، إن لم

(9) K. Joël, Der *logos sokratikos*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1895 (8), 466 - 483, 1896 (9), p.50-66.

يكن بحَرْفية هذه اللقاءات، ففي الأقلّ عبر رُوحيتها ومضامينها. فإذا كان ذلك هو قصدهما، فإننا يجب أن نتساءل عن الشهادة التي تُناسِبُ بشكل أفضل فكرة سُقراط التاريخي. إذاً، كلّ شيء يحملنا على اعتقاد أنّه لا أفلاطون ولا اكسينوفون تصوّرا المشروع الرامي إلى نقل فكر سُقراط بكلّ أمانة؛ فكتاباتهما السُقراطيّة تُشبِهُ نوعاً أدبيّاً هو «logos sokratikos»، الذي اعترف به أرسطو بوضوح[10]، والذي يسمح تَبَعاً لطبيعته بحرية الابتكار، في ما يتعلّق بالإخراج أو بالمضمون، أي أخذ الأفكار التي تُعبِّر عنها مُختلف الشخصيات بعين الاعتبار.

إذا كان علينا ألا نقرأ «المُحاورات السُقراطيّة» وألا نفسرها بأنّها وثيقة تاريخية بالمعنى الدقيق، بل بأنّها أثرٌ أدبي وفلسفي يتضمّن جُزءاً كبيراً من الابتكار، فإن المسألة السُقراطيّة تُصبح دونما موضوع. وإذا ما كانت مصادرنا الأساسية هي مُجرّد تاويلات حُرّة، وجب علينا أن نستنتج منها كلّ النتائج، فإنه ليس في استطاعتنا تقديم واحدة على أُخرى، إذ لا شيء يسمح بأخذها على المُستوى التاريخي، ومن العبث أن نُحاول التوفيق بينها، لأن مثل هذا التوفيق، فضلاً عن استحالته في أغلب الأحيان، مخيِّبٌ للآمال أيضاً. إنّ التوفيق بين الشهادات ليس بالضرورة الضمان لامتلاكنا مُعطيات موضوعية، ثم إنه غالباً ما يتحوّل إلى توليف سطحي يُخفي اختلافات أكثر عُمقاً. ثمّة عِدّة أُطروحات سُقراطية مُشتركة بين اكسينوفون وأفلاطون، إلا أنّ هذه التقاطعات في الموضوعات لا تسمح لنا باستخلاص عقيدة مُشتركة يُمكننا بهذه الطريقة أن ننسبها إلى سُقراط التاريخي. وحتى «نُبرهن» على

---

(10) *Poétique* 1, 1447 *a* 28 - *b* 13; *Rhétorique* III 16, 1417 *a* 18-21; fr. 72 Rose, (Athénée XV 505 *c*).

التوافق الأساسي بين أفلاطون واكسينوفون، ذهب بنا الظنّ إلى الاكتفاء بإقامة لائحة من عشرات الموضوعات المُشتركة (العلامة الإلٰهية، والفضيلة ـ العلم، والتقوى، ومعرفة الذات، والجدل، وطرح الفيزياء... إلخ). بإمكاننا هنا أن نُبرهن دون صعوبة تُذكر، على أن مُعالجة هذه الموضوعات عند أفلاطون لا يُمكن أن تكون مُشابهة لمثيلاتها عند اكسينوفون. والمُعالجات هذه على اختلافاتها على درجة من الأهمية؛ إذ إن القاسم المُشترك بينها مهما كان صغيراً في الغالب، فهو لا يُلخِّص إلا القليل مِن الأشياء. إلى جانب ذلك، يجب أن نذهب إلى أنّ عدداً من طُلاب سُقراط قد حرّروا «محاوراتٍ سُقراطية»[11]، وهذا يسمح بالقول إنهم قدّموا عن سُقراط صوراً تختلف باختلاف أحدهم عن الآخر، بل قد تختلف عند الكاتب الواحد (سنُعالج ذلك لاحقاً)، من المُمكن جداً أنّ سُقراط قد أصبح بسرعة نوعاً من شخصية أدبية، له وجوده الخاص، وقد صار موضعه وسط الصراعات والخُصومات التي تضع السُقراطيين أحدهم في مُواجهة الآخر.

ويرى جويل (Joël) أنّ الفائدة الكُبرى التي نجنيها من شهادة أرسطو إنما تعود إلى كون ما ساقه أرسطو ليس جُزءاً من الكلام

(11) بحسب ديوجين اللاّيرسي، فقد ألّف كلٌّ من أنتيستين (VI 15-18) وأشين II (63 - 60) وفيدون (II 105) وإقليدس (II 108) مُحاورات سُقراطية. كما أنّ ديوجين اللاّيرسي قد نسب إلى عددٍ من السُقراطيين محاورات سُقراطية (كريتون Criton، وسيمون Simon، وغلوكون سيمياس Simmias، وسيبيس Cébès)؛ إلا أنه لا يُمكن الاعتماد على هذه المُعطيات؛ فمن المقبول عادةً أنّ أريستيبوس لم يُؤلِّف مُحاورات سُقراطية. إنّ جُملة الشواهد والشذرات المُتعلّقة بسُقراط وبالسُقراطيين نجدها في كتاب جيانّاتوني Giannatoni (1990)، وهو عمل كبير لا يُستغنى عنه.

السُّقراطي، لذا يُؤمل أن نرى فيها الموضوعية التي تسمح بالابتعاد عن «المُحاورات السُّقراطيّة» عند كلٍّ من أفلاطون واكسينوفون، بين ما ينتمي إلى سُقراط التاريخي وبين ما يُمكن نسبته إلى الإبداعية الأدبية والفلسفية عند كلٍّ من هذين التلميذين. لكن كلّ شيء يحملنا على اعتقاد أننا قد وضعنا آمالاً كبيرة في شهادة الستاجيري، وهو أعجز، للأسباب الآتية، عن أن يُؤدّي دور الحَكَم:

أ) ما دام الجُزء الأكثر أهمية من شهادته، الجزء المُرتبط بفكر سُقراط، إنما يرتبط بالكُلّيَّة بمُحاورات أفلاطون، فإن أرسطو لا يُمثّل مرجعاً مُستقلاً.

ب) إنّ المعلومات التي ينقلها لنا عن سُقراط معلومات مُلخّصة، حتى إنّ ثَمّة مجموعة من الموضوعات لا يُمكن أن يأخذ فيها موقع الحَكَم، وذلك بسبب سُكوتها عنها بكلّ بساطة.

ج) أخيراً، تُعَدّ شهادة أرسطو شهادة خاصة؛ بمعنى أنه يُؤَوّل سُقراط في إطار اهتماماته الفلسفية الخاصة، أو هو يُوظّفها لأجل ذلك؛ بمعنى يجعلنا نُخطئ إذ نَعُدّه شاهداً موضوعياً ومُحايداً (سنعود إلى ذلك في الفصل السادس ص105-106).

وكما وجب علينا الانتظار عدّة عقود قبل أن يُؤتي مقال شلايرماخر كلّ ثماره، كذلك كانت النتائج اللاحقة لاكتشاف جويل غير واضحة إلا في النصف الأول من القرن العشرين. ثم كان العالم البليجيكي، أ. ديبرييل (E. Dupréel) أول من اتخذ موقفاً شكّياً تجاه المسألة السُّقراطيّة[12]. إلا أنّ الذي أسهم في مُقاربة

(12) *La Legende Socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, p.398, 412-413, 426.

المسألة السُقراطيّة، بوصفها قضية مُخطئةً من العبث البحث عن حلّ لها، هو أ. جيغون (O. Gigon)؛ فكتابه عن سُقراط (1947) بيان حساس بشأن رفض المسألة السُقراطيّة، وهو حافز جيد لنوع آخر من الأبحاث عن سُقراط والتقليد السُقراطي؛ فالأدب السُقراطي يتضمّن جُزءاً لا يمكن ردّه من الوهم والإبداع، ويجب درسه بوضعه كذلك ولأنه كذلك، مع مُراعاة الاهتمام بالمُتغيِّرات التي نُلاحظها بين مُختلف الصِّيغ للأُطروحة السُقراطيّة الواحدة، من أجل إضاءة دلالة هذه المُتغيِّرات على الصعيد الفلسفي ودلالتها في ما يتعلّق بتطوّر تَمَثُّل سُقراط. إنه منهاج بحث خِصب لم يُحقّق بعدُ كلّ ما يَعد به.

وإذا كانت المسألة السُقراطيّة محمولة على النسيان، فليس باستطاعتنا أن نستدعي هذه الطريقة أو تلك من أجل تقديم سُقراط، أو الالتجاء إلى هاتين الوسيلتين اللتين تقوم إحداهما على تمييز مصدر واحد والإقفال على الآخرين، والأُخرى على القيام بنوع من الانتقاء و«توليف» فلسفة سُقراط، انطلاقاً من عِدّة مصادر، مع الأخذ بعين الاعتبار تصغير، بل إسكات دور الاختلافات التي نجدها في ما بينها. وإيماناً منّا بقناعتنا بأنّ المسألة السُقراطيّة لا يُمكن أن تُحلّ، وخشية منّا لتصوير اختلافات التمثُّلات السُقراطيّة التي نجدها عند شاهدَيْه المُباشرين الذين اخترنا تقديمهم، نرى أنّ نُقدّم صورة سُقراط كما توالت في المصادر الأساسية، أي عند كلّ من: أَريستوفان، وأفلاطون، واكسينوفون وأرسطو.

الفصل الثالث

سُقراط أَريستوفان

إنّ أقدم الشهادات عن سُقراط لا ترقى إلى أوساط فلسفية، بل هي تعود إلى الكوميديا الأثينية. بل إلى أَريستوفان الذي سنتكلّم عنه طويلاً، مع العلم أنّ ثَمّة أربعة من مُؤلِّفي الكوميديا غيره قد انتقدوا سُقراط وهم: أميبسياس Ameipsias، وتليكليدس Téléclides، وكالياس Callias وأوبوليس Eupolis. لكن للأسف لم يَصِلْ إلينا من هؤلاء سوى بعض الشّذرات الهزيلة، والقليلة العدد[1]، وهي شَذرات لا تُعطينا شيئاً عن فكر سُقراط إذ تكتفي بالتدخّل هزلياً في إبراز بعض السّمات التي يتقاسمها مع «مُثقّفين» آخرين، والمعروفة في أيامه مثل أنه كان ثرثاراً، فقيراً، جائعاً، بل كان مُستعدّاً للسرقة تخفيفاً لجُوعه! تُؤكّد هذه الشّذرات موقع سُقراط وشُهرته في الربع الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد. ولنذكر أنّ ذلك كان في عام 423 حين نال أَريستوفان عن مسرحيته «السُّحُب»، الجائزة الثالثة التي تُقدّم في مُناسبات أعياد ديونيسيوس الكبرى، (Dionysies) علماً أنّ أميبسياس قد نال الجائزة الثانية عن

(1) راجع: *SSR* I A 1-2, 10-18.

مسرحيته التي عنوانُها «كونّوس» «Konnos» وهو اسم أستاذ سُقراط في الموسيقى الذي تعلّم عليه العزف على القيثارة[2].

بقدر ما نستطيع أن نحكم، فإن أريستوفان هو الكاتب الهزلي الذي أوْلى سُقراط أهمية واسعة: لا لأنه تناوله بالنقد في مسرحيتين بشكل عابر[3]. بل قد خصّص له مسرحية كاملة، هي مسرحية «السُحُب» التي وصلت إلينا لحُسن الحظ بشكل كامل. بل أكثر من ذلك أنّ أريستوفان لا يقتصر على السُخرية من سُقراط، بل إنّ المسرحية تُمثّله أُستاذاً مُتمسّكاً بالأبحاث الفلسفية؛ من هنا، فهي ذات فائدة كبيرة. لنُلخّص باختصار حبكة هذه المسرحية: ثمّة فلاّح اسمه ستربسياد Strepsiade، وقد كبّلته الديون بسبب وَلَع ابنه فيديبيد Phidippide بالجياد. وليتخلّص من دائنيه، يُقرّر أن يزور المدرسة Phrontistêrion (Pensoir) التي فيها يُدرّس سُقراط بين أُمور أُخرى، كيف يُمكن جعله يربح قضية خاسرة باستعمال طرائق البلاغة وحِيَلها. وحين مَثَل ستربسياد في هذه المدرسة ليكون مقبولاً فيها، كان سُقراط مُعَلّقاً في سلّة (كالمنطاد) ويدرس الظواهر السماوية. ولمّا كان ستربسياد طالباً خاملاً، قليل الموهبة وغير جدير بمُتابعة تعليم سُقراط، أرسلَ ابنه فيديبيد ليزور المدرسة وليتلقّى العلم البلاغي آملاً أن يتمكّن بوساطته من تسديد دينه. كان الابن أكثر موهبة من والده وقد تابع بنجاح تعليم سُقراط، واستطاع بذلك أن يُساعد والده ستربسياد على التخلّص من دائنيه. إلا أنّ هذا النجاح سُرعان ما انقلب ضد ستربسياد؛ إذ إنّ ابنه المُتمكّن جداً من هذا التعليم الذي يُجيد التعليل غير الصحيح، رأى نفسه قادراً على مُقارعته،

---

(2) أفلاطون، يوثيدموس 272 *c*, 295 *d*؛ منيكسين 235 *e*.

(3) العصافير 1280 - 1284، الضفادع 1491 - 1499.

وبِلا أية جِشمة لا يتردّد في تعليم والدته هذا العلم. وإذ رأى الأب في تعليم سُقراط سبباً لقلّة حياء ابنه، سُرعان ما يُقرّر الانتهاء من هذه التربية الجديدة بإشعال النار في المدرسة.

إنّ الحريق الذي أنهى المدرسة وكان نهاية المسرحية، رُبّما كان بشكل استرجاعي تحذيراً شديداً يُوجَّه إلى سُقراط، قبل نحو خمسٍ وعشرين سنة من المُحاكمة التي كان طرفاً فيها. من اللافت للنظر أن نُلاحظ أنّ مسرحية «السُّحُب» قد رأت سلفاً الاتّهامات الثلاثة التي سيقت ضد سُقراط عام 399؛ فسُقراط لا يعترف بآلهة المدينة (راجع 247 - 248 - 367 ,830)، وقد أحلّ محلّها أُلوهيات جديدة، وهي بالمُصادفة، السُّحُب والفراغ واللّغة (423-424)؛ إلى جانب ذلك، فإن الإهانة التي وجّهها فيديبيد إلى مقام أهله تُثبِتُ أنّ لتعليم سُقراط أثراً في إفساد الشبيبة (928 ,1321-1475). تَبَعاً لهذه النِّقاط الثلاث التي تُطابِقُ مع الاتّهامات الثلاثة، تبدو صورة سُقراط كما صوّرها أريستوفان مُختلفة تماماً عن الصورة التي قدّمها أفلاطون واكسينوفون. إنّ التناقض بين الشاعر وتلاميذ سُقراط لا يعود إلى هذه المظاهر الثلاثة فحَسْب؛ ذلك أنه بإمكاننا أيضاً أن نُشير إلى تناقضات أساسية أُخرى:

أ) أنّ سُقراط كما ظهر في المسرحية يُعلِّم البلاغةَ لقاء أجر، وهذا يسمح للحُجّة التي هي أَضعفُ أن تنتصر على الحُجّة التي هي أقوى. في حين أنّ سُقراط أفلاطون (**الدفاع** *b* 31، *e* 19) وسُقراط اكسينوفون (**المأثورات** 2 I ,6-5) لا يتقاضى أيّ أجر، بل يُعَدّ وشاية أن يُنسب إليه مثل هذا التعليم[4].

(4) أفلاطون، **الدفاع** *d* 23 ,*b* 19؛ اكسينوفون، **المأثورات** 31 ,2 I.

ب) أنّ سُقراط «السُّحُب» قد خصّص وقته بحيوية لدراسة الفيزياء والبحث في الأسباب المادية للظواهر، في حين أنّ سُقراط افلاطون (الدفاع 19 c-d) واكسينوفون (المأثورات I 1، 11-16) قد أصاب شُهرته خلافاً لذلك؛ إذ أدار ظهره للتأمّل في الطبيعة لينصرف إلى الأفعال الإنسانية بامتياز، بل للتأمّل الفلسفي حصراً.

ج) في «السُّحُب»، سُقراط رئيس مدرسة «مُغلقة»، وله طُلاّب مُعترف بهم، في حين أنّ سُقراط أفلاطون واكسينوفون لا نعرف له مدرسة ولا طُلاّباً[5]، بل نعرف له «رفاقاً» في أكثر تقدير، يقضي القسم الأكبر من وقته في الأماكن العامة، حيث يُدير نقاشاً مع أول العابرين سواء أكان غنياً أم فقيراً، شاباً أم عجوزاً... إلخ.

د) لا يُحيلنا سُقراط «السُّحُب» إطلاقاً على الاعتدال الذي يُدافَعُ عنه حصراً بالبرهان الصحيح (961-965)، في حين أنّ الاعتدال من أهم الفضائل عند سُقراط أفلاطون[6] واكسينوفون (راجع الفصل الخامس). إنّ سُقراط «السُّحُب» لا يتردّد في سرقة معطف ليُحافظ على بقائه (177-179, 856, 1498)، في حين أنّ سُقراط افلاطون قد أكّد عدم الإساءة إلى الآخرين، ولو كانوا من الأعداء[7]، وأنّ سُقراط اكسينوفون اقتصادي يعتمد الاكتفاء الذاتي بحيث إنّه لم يكن قطّ مُحتاجاً عند الغير[8].

(5) أفلاطون، الدفاع *a-b* 19 *a*, 33، اكسينوفون، المأثورات I 2, 3.

(6) الخابية 217 *a* - 220 *d*. وقد خُصّص حوار خارميدس كلّه لهذه الفضيلة التي يجسّدها سُقراط بشكل نموذجي.

(7) كريتون 49 *c-d*، الجمهورية I 332 *d* - 336 *a*.

(8) الدفاع 16.

من بين الفرضيات التي صيغت والتي راعَتْ هذه التناقضات الصارخة بين سُقراط «السُّحُب» وسُقراط أفلاطون واكسينوفون، سنأخذ بفرضيتين اثنتين: تَبَعاً للفرضية الأُولى[9]: حاول أريستوفان أن ينتقد نَمُوذَجاً، نَمُوذَج السفسطائي والمُثقف بدلاً من أن ينتقد فرداً بعينه، هو سُقراط بلا شكّ. بكلام آخر، لم يكن سُقراط أكثر من اسم مُستعار، مُمثّل بين آخرين لطبقة من المُثقّفين انتقدهم أريستوفان بسبب أفكارهم التجديدية، والخَطِرة في رأيه، التي يَنشُرُها هؤلاء المُثقّفون في المُجتمع الأثيني ولا سيّما في أوساط الناشئة. لقد كان سُقراط «السُّحُب» مسخاً كاريكاتورياً، أو بالأحرى شخصية مُرَكّبَة من خُيوط مُتعدّدة استُعيدت من مُختلف جماعات المُفكّرين. على سبيل المثال، اهتمام سُقراط بدراسة الطبيعة والظواهر السماوية (94-97، 228، 1284)، يُذكّرنا بلا شكّ بتأمّلات الفلاسفة الذين يُقال عنهم: «مَن قبل سُقراط»، بل بالإمكان أن نُحدّد الهُويّة والمصدر لبعض النظريات التي عرضها سُقراط في هذه المسرحية. من ذلك مقطع التجانس بين الهواء والفكرة (229-230)؛ إذ يُذكّرنا بالنظرية التي وضعها ديوجين الأبولوني (Diogène d'Apollonie) (B 4, B 2 DK)، وهو مُعاصر لسُقراط كما نعلم. وإذا كانت بعض المعالم في سُقراط «السُّحُب» تُذكّرنا بمن «قبل سُقراط»، فثَمّة معالم أُخرى تُذكّر بالسفسطائيين. فهو يُقارب السفسطائيين من خلال القول إنّه قد تقاضى أجراً جرّاء تعليمه وسائل البلاغة التي تسمح بالمُحاكمة لكسب القضية، دونما مُراعاة للحقيقة أو لما تقوم عليه القضية. إنّ اهتمامه بقواعد اللّغة، وبنوع الأسماء بشكل خاص

(9) K. J. Dover, *Aristophanes: Clouds*, Oxford 1968. p.XXXII-LVII.

(693-660) يُطابق ما قام به پروتاغوراس (Protagoras) (481 ـ 411 ق.م.) في الموضوعات نفسها (راجع 28-27 A DK). زِدْ على ذلك أنه إلى جانب المعالم التي تُذكّرنا بالفيزيائيين وبالسفسطائيين، نجد معالم أُخرى تُذكّرنا بالفيثاغوريين، وبشكل خاص بالأسرار التي التزمها أعضاء هذه المدرسة (140) وبالصفة التدريبية وخُصوصية قَبولهم، ولا سيّما الجُدد منهم، أعضاء في المدرسة (258).

وإذا كان التأويل الذي يرى في سُقراط «السُّحُب» شخصية مُرَكَّبَة بهدف إضاءة على جُملة من الصفات المُتغايرة التي لا ترتبط عادةً بسُقراط، فإن هذا التأويل قد انطوى على سيِّئة أُخرى، هي إهمال ما هو سُقراطي صِرْف في شخصية سُقراط، ما عدا بعض السِّمات ذات الأهمية الثانوية. ومنها أنه كان يتنزّه حافي القدمين (363, 103) وأنه كان فقيراً (175, 186-185)، وأخيراً رفض في الحال أن يعرض ويُحلِّل اختيار سُقراط بصفته الشخصيّة المركزية في المسرحية.

أما التأويل الثاني[10]، فقد دافع بالتحديد عمّا رفض التأويل الاول البحث فيه واكتشافه في «السُّحُب»، أي تاريخانية صورة سُقراط. بدلاً من عَزْو سِمَات سقراط إلى عِدّة مصادر وإلى جماعات مُختلفة، كي لا يُجازف في إخفاء ما هو عليه بالفعل، وصف أَريستوفان اهتمامات سُقراط الفلسفية بالأمانة التي يسمح بها الإطار الكوميدي. فكيف نفطن إذاً للتناقضات التي لا يُمكن الفصل فيها بين سُقراط «السُّحُب» وسُقراط الذي وصفه كلٌّ من

(10) P. A. Vander Waerdt, Socrates in the *Cloudes*, in Vander Waerdt, 1994, p.48-86.

أفلاطون واكسينوفون؟ يُمكن تفسير هذه التناقضات من خلال تطوّر فكر سُقراط. نذكّر أنّ «السُّحُب» هي الشهادة الوحيدة التي تعود إلى سُقراط في حياته وإبّان تحريرها (423) لم يكن أفلاطون (428–348 ق.م.) واكسينوفون (430–355 ق.م.) غير ولدين يافعين. لذلك لا يُمكننا أن نستبعد أن يكون سُقراط في العصر الذي وُضِعت فيه «السُّحُب» قد اهتمّ شأنه شأن الكثير من فلاسفة عصره بدراسة الطبيعة والظواهر السماوية. ما يُعزّز هذا الإمكان، بل يُؤكّدهُ، هو ما نملكه من شهادات تتناول سيرته الثقافية. فإذا صدّقنا بعض الشهادات التي تجعل سُقراط تلميذاً لأرخيلاوس وأناكساغوراس الكلازوميني (ديوجين اللآيرسي 19 II) فلن يكون مُستغرَباً أن نتصوّر سُقراط قد اهتمّ في مرحلة أُولى من حياته بدراسة الطبيعة وأن تكون دراستها مُهمّة. والفرضية هذه يُمكن ضمّها إلى السيناريو الذي نجده في مقطع طويل من فيدون (*95 e*، *99 d*)، هو الذي اعتدنا، ربما مُخطئين عَدَّهُ جزءاً من سيرة يروي فيها سُقراط السبب، والمُناسبات والأسباب التي انتهت به بعد مُدّة التزام عابرة لدراسة الطبيعة إلى الانقطاع نهائياً عن هذه الأنواع من الدراسات. هكذا يكون أريستوفان إذاً قد تناول جانباً من صورة سُقراط لم يكن في إمكان أفلاطون واكسينوفون معرفته مُباشرةً. هذا التأويل الثاني يمتاز بالاستحقاق الآتي: فهو لا يمسّ أو لا ينفي تاريخانية شخصية سُقراط في «السُّحُب»، وهي شخصية لا بُدّ منها للنوع الكوميدي بالذات؛ إذ إنّ الشخصية البعيدة عن نَمُوذَجها التاريخي شخصية ربّما لا تُثير الضحك، إلا أنّ الخطأ الفادح يكمن في شرحه لوجه واحد من وجهَيْ سُقراط الأساسيَّيْن في «السُّحُب»، أي اهتمامه بدراسة الطبيعة. إنّ هذا التأويل أعجز من أن يُفسّر البُعد السفسطائي الذي لا شكّ فيه في شخصية سُقراط، علماً أنّ هذا

البُعد هو الأهمّ في حبكة المسرحية؛ ذلك أنّ ما يدفع ستربسياد أخيراً إلى الدخول في مدرسة سُقراط هو أمل تحصيل مهنة الخطابة، وهذا ما سيُخلّصه من دائنيه (239)، ولم تكن رغبته في ان يُحَصِّل معارف من الطبيعة التي لا يعلم أية مصلحة ستكون مُتحصِّلة من مثل هذا العلم. فإذا تابعنا إذاً هذا التأويل الثاني الذي يُؤمن بالتاريخانية الأساسية لشخصية سُقراط في «السُّحُب»، فعلينا أن نستنتج أنّ سُقراط كان سفسطائياً في مرحلة سابقة من حياته، وهذا ما لا نجد دفعاً له في أية شهادة أُخرى. إنّ الجهود التي بُذلت لتقليص، البُعد السفسطائي لسُقراط «السُّحُب» بل لنفيه عنه، لا تستبعد البتّة هذه القناعة، وإذا سلّمنا، حتى لو لم نستطع تفسير ذلك، بهذا البُعد لسُقراط، سواء تعلّق الأمر بخُيوط مُضافة من أجل تحفيز الأثر الكوميدي، فإننا نُجازف بالفعل نفسه، في الاعتراف بما يُؤسّسه هذا التأويل المُنافس، أي إنّنا نُجازف بوجود صورة مُرَكّبة لسُقراط.

إنّ الجدل الدائر حول السِّمة المُرَكّبة أو التاريخية لشخصية سُقراط كما أوردته مسرحية «السُّحُب» ما زال مُستمّراً، ومن غير المُحتمل أن يجد حلاً له في هذا الاتجاه أو ذاك في وقت قريب. ثمّة شيء لا يترك مجالاً للشكّ: لقد كان لشخصية سُقراط هذه أثر في الراي الأثيني؛ فقد كان سُقراط هدف كُتّاب الكوميديا القديم، لكن على ما يبدو، إذا أخذنا بالحُكم الذي يُطلقه أفلاطون في **الدفاع** (18 *b-d*)، فإن أيّة مسرحية لم تُسبّب له السوء الذي سبّبته مسرحية «السُّحُب»؛ ففي أيام مُحاكمته، كان على سُقراط أن يُدافع عن نفسه لا ضد مُتهميه عام 399، بل ضد من يُسمّيهم هو نفسه «أول مُتّهميه» (**الدفاع** 18 *b*)، أي كُتّاب الكوميديا المسؤولين عن الآلام التي تسبّبوا بها منذ عشرين سنة. وباعتراف سُقراط بالذات، فإن هؤلاء المُتهِمين الاوائل هم أشدُّ خطراً من

الآخرين لأنهم «بالأثر الذي تركوه فيكم [على القُضاة] وحين كنتم ما زلتم أولاداً، كانوا قد أقنعوكم بما أثاروا ضدي من اتّهام لا يستقيم مع الحقيقة: ثَمّة وجود لسُقراط العالِم «المُفكّر» الذي يهتم بالأشياء الموجودة في الهواء، الذي يقوم بأبحاث في كلّ ما يوجد على الأرض، والذي يجعل من أضعف الحُجَج حُجّة قوية»[11]. إنّ أول رئيس لـ «مُتّهميه الأوائل» هو أريستوفان دون شكّ، لا بشهادة هذا المقطع من **الدفاع** (*18 b-c*) بل بشهادة مقاطع عِدّة نجدها لدى أفلاطون[12] واكسينوفون[13]، اللذين يُحيلان مباشرة وصراحة على مسرحية «السُّحُب»؛ فالغَرَض الدفاعي من «الكلام السُّقراطي» لا يقف إذاً عند اتّهامات عام 399 ولا عند قصيدة بوليكراتس (393)، بل إنّ ذلك يمتد إلى كلّ المُهاجمات التي كان سُقراط هدفاً لها في حياته في المسرحيات الكوميدية التي تأتي مسرحية «السُّحُب» في مُقدّمتها.

---

(11) **الدفاع** 18 *b*.

(12) **الدفاع** 19 *b-c*، 23 *d*؛ **المادبة** 221 *b*؛ **فيدون** 70 *b-c*.

(13) **المادبة** 4 VI 6, VII؛ **الاقتصادي** III 7 - 10, XI 3, XI 18, XI 25.

الفصل الرابع

سُقراط أفلاطون

«في كلّ الميادين تقريباً لم أُصادف إلا
أُناساً يعتقدون أنهم يعرفون، وهم
لا يعرفون. لا شيء أسوأ من ظنٍّ
أنّنا نعرف»[1]

لكلّ سيِّد كلّ الشرف: إنّ صورة سُقراط التي نتمسّك بها مُطوّلاً، هي الصورة التي تركها لنا أفلاطون، لا لأن المُحاورات الأفلاطونية قد شكّلت أكثر الشهادات غزارةً عن سُقراط وحَسْب، بل لأن سُقراط الذي أثّر في التقليد الفلسفي الإغريقي اللاحق وفي التقليد الفلسفي الغربي أيضاً هو سُقراط أفلاطون. ولذلك فمن المسوَّغ تماماً أن نُعالجَ ذلك بشكل مُتميِّز.

قبل البدء بعرض المواقف الأساسية لسُقراط أفلاطون، علينا أولاً حلُّ مُعضلة منهجية؛ فشخصية سُقراط تظهر في أكثر من

---

(1) E. M. Cioran, *Cahiers 1957-1972*. Paris, 1997, p.387.

عشرين مُحاورة أُلِّفَتْ على مدى خمسين سنة تقريباً. ويظهر أنّ أفلاطون لم يكن ليتردّد على مدى كتابة مُؤلّفاته وتَبَعاً لتطوّر فكره في أن يُسند إلى سُقراط مواقف فلسفية لا يُمكن التآلف فيما بينها، بل إننا نستطيع أن نتحرّى ماهية عشر أطاريح نجد فيها أنّ موقف سُقراط في مُحاورات الشباب مُختلف عما نجده في المُحاورات التي وضعها أفلاطون في مرحلة النُّضج[2]. من الواضح إذاً أنه من الوهم أن نأمل استخلاص عقيدة سُقراطية مُتناسقة ومُوحّدة من مُجمل مُحاورات أفلاطون. في ظلّ هذه الشروط علينا أن نُحدّد المُحاورات التي يجب اختيارها لتقديم هذا العَرْض لفلسفة سُقراط. وما دامت صورة سُقراط تأخذ في الانطفاء كلّما تقدّمنا في تسلسل المُحاورات تاريخيّاً (Chronologie) - فالحوار الأخير عند أفلاطون، المعروف بـ **القوانين** هو الأول والوحيد الذي تغيب فيه شخصية سُقراط -، فمن الإغراء بمكان أن نعود إلى المُحاورات التي يُشكِّل فيها سُقراط دور مدير اللعبة أو مُحرّكها. طالما أُطلق على محاورات الشباب اسم «المُحاورات

---

(2) Vlastos 1994, «Socrate contre Socrate chez Platon», p.69-116.

جرت العادة على تقسيم محاورات أفلاطون على مجموعات ثلاث، بحَسَب ترتيبها الزمني. وهي مُحاورات الشباب: (**الدفاع، وكريتون، وهيبياس الصغرى، وهيبياس الكبرى، وايون، والكيبيادس، ولاخيس، وبروتاغوراس، ومنيكسين، ويوثيفرو، وجورجياس، وخارميدس، ومينون، وليزيس ويوثيديموس**)؛ ومُحاورات سنّ النُّضج (**كراتيلوس، والمأدبة، وفيدون، والجمهورية، وفايدروس، وبارمنيدس، وثياتيتوس**)؛ ومُحاورات الكهولة: (**السفسطائي، والسياسي، وفليبس، وطيماوس، وكريتياس، والقوانين**).

السُّقراطيّة»، بحُجّة أنّ هذه المُحاورات هي التي تعرض بأمانة فكر سُقراط التاريخي. وإذا بدا لنا نافلاً وغير مُسَوَّغ أن نحتفظ بتسمية «السُّقراطيّة» لمحاورات الشباب دون سواها، ما دامت بحق ليست أكثر «سُقراطية» من مُحاورات النُّضج أو الكُهولة التي تستعيد شخصية سُقراط على مسرحها، فإن ذلك لا يُعفينا من استذكار مُحاورات الشباب من أجل عرض فلسفة سُقراط أفلاطون. هذا الالتجاء المُميَّز لمُحاورات الشباب لا نجد تسويغاً له عبر فرضية كونه يعرض بأمانة فكر سُقراط التاريخي، بل إنّ ذلك يعود إلى الدور الذي يُؤدّيه سُقراط وهو دور فاعل وحاسم أكثر ممّا نجده في المُحاورات التي تلي. إلى جانب ذلك، تنطوي مُحاورات الشباب على عدد كبير من الموضوعات السُّقراطيّة، أي على الموضوعات التي عرضها المُؤلّفون الآخرون الذين اهتمّوا بالمُحاورات السُّقراطيّة وناقشوها، واكسينوفون منهم خصوصاً. على سبيل المثال، إذا صحّ أنّ سُقراط قد اهتمّ أساساً بالمسائل الأخلاقية والسياسية أكثر من اهتمامه بالمسائل الأُنطولوجية والميتافيزيقية والمعرفية والرياضية ـ هذه موضوعات نجد مُعالجتها في مُحاورات النضج والكُهولة بشكل أوفى ـ فإن مُحاورات الشباب هي التي تعكس بشكل أتمّ وأفضل الاهتمام حصراً بالمسائل الإنسانية.

I ـ أصل الحياة الفلسفية عند سُقراط:

كاهنة معبد ديلْفي *Delphes*

من بين كلّ مُحاورات الشباب، يُعَدّ «**دفاع سُقراط**» دون شكّ المُحاورة التي تُقدّم العرض الأغنى لأطاريح سُقراط الفلسفية. من الخطإ بمكان أن نعتقد أنّ **الدفاع** ليس إلا كتابة وضعت في مُناسبة، حيث قدّم أفلاطون حصراً عرضاً للدفاع الذي قدّمه

سُقراط في مُناسبة مُحاكمته، دون أن يعرض في المُناسبة عَيْنها الخُطوط الكُبرى لفلسفته. خلافاً لذلك، تُعَدّ محاورة **الدفاع** بياناً فلسفياً: فدفاع سُقراط قد جرى تصوّره كما لو كان تصويراً للحياة التي عاشها، والحياة هذه تمتزج بالتمرين على الفلسفة. من أجل تسويغ نَمَط حياته ومن أجل لفت الانتباه لما جرَّ عليه نَمَط الحياة هذا، رأى سُقراط من الضرورة بمكان أن يستشير النبيَّة - البيثيَّة في الوقت الذي ذهب فيه صديقه خيريفون (Chéréphon) ليسأل عنه في معبد ديلْفي. وحين سأل صديقه هل ثمّة أيّ شخص أعقل من سُقراط أو أكثر حكمةً منه، أجابت النبيَّة البيثيَّة بأنّه لا وجود لشخص أعقل منه (*21 a*). بالسؤال عن هذا الكاهن، أبدى سُقراط جُحوده أول الأمر، وأن لا علم له به، إلا أنه لا يستطيع الشكّ في صدق الوحي الإلٰهي لأنه لا يجوز للآلهة أن تكذب. وإذا عددنا الكاهن سرّاً يجب إيضاح دلالته، فإن سُقراط سيجد سياسياً يمتاز بسُمعة رجل عقل، وقد فعل كلّ شيء من أجل البرهنة، وبسبب كثرة الأسئلة، يعتقد هذا الرجل أنه الأكثر حكمة، مع أنه بالفعل ليس كذلك. بعباراتٍ أُخرى، لقد أدرك سُقراط أن هذا الرجل يُعاني جهلاً مزدوجاً: فهو يتخيّل أنه يعرف ما لا يعرفه ولا يعرف أنه جاهل في حقيقة الأمر؛ إذ لا شيء يُوازي الجهل في الشرّ، بل إنّ الجهل هو أصل كلّ الشرور. خلافاً لهذا المُتسيِّس، لا يتخيّل سُقراط أنه يعلم ما يجهله في الواقع، وبذلك فهو أرجح عقلاً منه. سُقراط حكيم، وحكمته هي هذه الحكمة الإنسانية التي تقوم على الاعتراف بالجهل، في حين أنّ المعرفة الحقيقية تخصّ الآلهة لا أحداً سوى الآلهة. إنّ لها وحدها المعرفة الحقّ. ثم إنّ سُقراط سيجد بعد ذلك رجال سياسة آخرين لهم شُهرة في الحكمة، لكن هذه الحكمة سُرعان ما ستتبدّى حكمة مزعومة وهي مَحْض مظهر. بعد السياسيين يسأل سُقراط الشعراء

الذين لهم شُهرة أيضاً بكونهم أصحاب حِكمة. والأسئلة التي يُخضعهم لها تُوضح أن لا معرفة حقيقية عندهم بشأن الأقوال الرائعة التي نجدها أحياناً في ما يكتبون. ثم إننا نجد تضليل الشعراء هذا مُكذَّباً مرةً أُخرى في إيون (Ion): تحت وَقْع الوحي الإلٰهي وعلى طريقة الأنبياء والعرّافين، يقول الشعراء حقائق لا يقدرون هم عليها. وبذلك هم يقعون في الشرّ نفسه الذي وقع فيه السياسيون: فهم يعتقدون أنهم يعرفون في حين أنّهم لا يعرفون شيئاً. ثم يُكمل سُقراط جولته، ليسأل بعد ذلك جماعة ثالثة من الرجال الذين عُرفوا بالحِكمة، وهؤلاء هم المِهنيون والحِرَفيون؛ فهو يعترف دون جهد بامتلاكهم كِفاية تقنية تُتيح لهم إنتاج أشياء جميلة، إلا أنه سيُدرك أيضاً أنهم ينخدعون باعتقادهم، ولا يعود ذلك إلا إلى كونهم أصحاب دراية في المجالات التي يعملون بها. إنّ لهم علماً بأكثر الموضوعات أهميةً، ليكن في العادل والظالم، في الخير والشر.. إلخ. إنّ أسئلة سُقراط قد فعلت كلّ شيء لتُظهر أنّ معرفة الحِرَفيين بهذه الموضوعات التي هي أشدّ الموضوعات أهميةً ليست أقلّ وهماً من معرفة السياسيين والشعراء. إنّ الاستقصاء الذي يقوم به سُقراط تجاه مُواطنيه من أجل إرساء الدلالة الحقيقية للعَرّاف، قد أوحت في نهاية الأمر أساس حُكم النبيَّة البيثيَّة: سُقراط هو الأكثر حِكمةً لأنه بخلاف كلّ الرجال الآخرين الذين يتخيّلون أنهم يملكون معرفة، في حين أنّها منهم بَرَاء في حقيقة الأمر، أما هو فلا ينسب إلى نفسه معرفة لا يملكها.

بذلك يشغل سُقراط موقعاً وَسَطاً بين الرجال ـ الذين يدّعون المعرفة، في حين أنهم لا يعرفون شيئاً ـ والآلهة التي تُعَدّ وحدها صاحبة المعرفة الحقّ. يُوافِقُ هذا الموقع فعلاً موقع الفيلسوف كما وصفه أفلاطون في ليزيس (Lysis) (218 *a-b*) وفي

المادية (*204 a - 203 e*). وكما يُشير الاسم، فالفيلسوف هو من يتوق إلى الحِكمة، التي هي من ميزات الألوهية. هذا التَّوق إلى المعرفة يفترض مُسبقاً الاعتراف بالجهل؛ ذلك أنَّ الذي يعتقد أنه يعرف لن يُجهد نفسه في سبيل البَحث عن المعرفة التي يكون في الواقع محروماً منها.

إنَّ تفوّق سُقراط على الرجال الآخرين ليس مُطلقاً ولا نهائياً، إنه في مُتناول كلّ الرجال، على أن يعترفوا، شأنهم شأن سُقراط، بأنّهم جَهَلة في الواقع. وتَبَعاً للتأويل الذي يُقدّمه سُقراط للعَرّاف، لن يكون الإله مسروراً بإعلانه الأكثر علماً، لأنه يدعو الآخرين إلى أن يُصبحوا عُلماء مثله: «وإذا كان قد تحدّث عن سُقراط هذا الذي هو أمامكم، فذلك لأنّه من المُحتمل أنه قد اتّخذني مثالاً، واستعمل اسمي كما لو كان بودّه أن يقول: بينكم أنتم البشر، هذا هو الأكثر علماً، الذي كما فعل سُقراط قد اعترف بحق أنه لا يُساوي شيئاً أمام المعرفة»[3]. كما أنه باستطاعة الجميع بُلوغ الحكمة الخاصّة به، التي وعى ما لها بوساطة العَرّاف، فإن سُقراط قد رأى أنه استقبل إشارة إلٰهية، إنها الإشارة التي تُلامس دعوة أن يُعرِّف الناس بالجهل الذي هم عليه، هذا الجهل الذي يحمونه بلا وعيٍ منهم ويمنعهم من أن يكونوا أفضل.

هذا الاختصار الشديد بشأن كاهن ديلْفي لا يُفصح عن كلّ غنى هذا المقطع ولا يحلّ القضايا المتعدّدة التي يثيرها. لذلك من اللائق أن نُحلّل بعُمق بعض الموضوعات التي تعرّضنا لها في هذا التلخيص تعرّضاً محدوداً جدّاً.

---

(3) **23 *a-b*.**

II ـ إعلان الجهل

إنّ مُفارقة العَرّاف إنما تقوم على إعلانه أنّ سُقراط هو الأكثر معرفةً، في حين أنه هو بنفسه يُعلن جهله. إعلان الجهل الذي يُعَدّ محطّ كلام في كلّ المُحاورات[4]، هو دون مُنازع، أحد الخُيوط التي بها يُناقِضُ سُقراط أفلاطون سُقراط اكسينوفون. (سنتطرّق إلى ذلك لاحقاً).

ينطوي إعلان الجهل على عددٍ من المسائل التي حاول الشُرّاح حلّها آنئذٍ. لذلك علينا أن نُصدّق سُقراط في أقواله حين يُؤكّد في الدفاع (21 b) أنه ليس واعياً هل كان عالماً علماً كثيراً أو قليلاً؟ أفلا يعلم أنه يعيش في أثينا، وأنه مُتزّوج من كزنتيبه وله ثلاثة أولاد؟ إنّ جهل سُقراط لا يطول إذاً كلّ شيء، من هنا ضرورة تحديد موضوعه بدقّة. وحين نستعرض المقاطع الكثيرة التي يُعلن فيها سُقراط أنه جاهل، يبدو لنا بوضوح أنّ هذا الجهل يطول أشدّ الموضوعات أهميةً، الموضوعات ذات العلاقة بالأخلاق. فعلى سبيل المثال، في المُحاورات التي يدور فيها البحث حول تحديد الفضيلة، فإن سُقراط قد أبدى جهله بهذا التعريف بطريقة منهجية[5]. إنّ موضوع جهله يتماهى هنا مع

(4) الدفاع *20 c, e, 21 b, d, 23 a-b, 29 b*؛ يوتيفرون *5 a-c, 15 c - 16 a*؛ خارميدس *165 b-c, 166 c-d*؛ لاخيس *186 b-e, 200 e*؛ هيبياس الصغرى *372 b, e*؛ هيبياس الكبرى *286 c-e, 304 d-e*؛ ليزيس *212 a, 223 b*؛ جورجياس *509 a*؛ مينون *71 a-b, 80 d, 98 b*. المادبة *216 d*؛ الجمهورية *I 337 d-e, 354 c*. ثياتيتوس *150 c, 210 c*. ثمّة شَذْرة وصلت إلينا من Eschine de Sphettos، وفيها يُعلن سُقراط جهله أيضاً.

(5) راجع ما سبق. الإشارة إلى يوثيفرو، وخارميدس، ولاخيس وليزيس وهيبياس الكبرى.

الجهل الذي يُظهره عند مُحدِّثيه الذين يتخيَّلون أنهم يعرفون أكثر الموضوعات أهميةً.

ولكن هل يُعَدّ سُقراط بالفعل جاهلاً لهذه المواضيع؟ فالكثير من مُحدّثيه يشكّون في إخلاصه حين يتّخذ جهله حُجّة لرفض التعبير عن رأيه في طبيعة مُختلف الفضائل[6]. فلأيّ هدف يستخدم سُقراط إعلان الجهل بوصفه تصنّعاً؟ فإذا كان غَرَضه إبراز جهل أولئك الذين يعتقدون خطأ أنهم يملكون معرفة، فمن الضرورة بمكان أن يؤدّي دور من يطرح الأسئلة ويحاجّ، في حين أنّ على من يدّعي معرفة فِعليّة بعمليّة التبادل هذه أن يُؤدّي دور من يجيب عن موقف. إذاً، باتخاذ الجهل حُجّةً، فإن سُقراط قد بات مُوقِناً بأنّه لن يُجيب عن موقف ـ لن يُدافع عن موقف مُعيَّن ـ وقد صار لزاماً عليه مِن ثَمّ أن يشغل موقف من يسأل ويحاجّ لأنه ليس ضرورياً أن يعرف ليختبر أو ليشعر بأساس ادّعاء المعرفة. وبعد أن اتّهمه ثراسيماخوس (Thrasymaque) بأنه لم يُجب عن أيّ موقف، علّل سُقراط ذلك بأنّه لا يُمكن الإجابة حين يعتَرَفُ بعدم المعرفة[7]. من هذا المنظور تُشير السخرية السُقراطيّة إلى هذه المُناورة التي يسعى سُقراط من خلالها عبر إيثار الجهل، إلى ادّعاء موقف المُسائل، دافعاً مُحدّثه غير الحَذِر من نسبة المعرفة إلى نفسه إلى الإجابة من الموقع الذي يعتقد أنه قادر على تعليله. هكذا تقوم السخرية السُقراطيّة على تصنُّع مُزدوج، فهي لا تتظاهر بالجهل بل تتصنّع أيضاً الاعتراف بالعلم الذي يدّعي مُحدّثه انه مالكه. لذلك يُدافع سُقراط عن نفسه

(6) الدفاع 23 *a* - 22 *e*، المأدبة 216 *d-e*، الجمهورية 337 I.

(7) الجمهورية 337 *e* I، راجع: أرسطو، دحض السفسطائيين 34, 183 *b* 7-8 «سُقراط يطرح أسئلة، لكنه لا يُجيب، فهو يعترف بأنه لا يعلم».

لاحترافه التعليم (راجع: **الدفاع** *33 a, 19 d*)، مُقدِّماً نفسه تلميذاً يرغب في الاستفادة من مُحدِّثه (راجع: **هيپياس الصغرى** *(Hippias Mimeur) 372 a-c, 369 d-e* والمقاطع التي ستأتي). يُفسّر پ. هادو (P. Hadot) ذلك بقوله: «تقوم السخرية السُّقراطيّة على تصنّع إرادة معرفة شيء من مُحدِّثه، ليجعل هذا يكتشف أنه لا يعرف شيئاً في المجال الذي يدّعي أنه عالم به»[8]. ففي مُحاورة **يوثيفرو** *(5 a-c)* على سبيل المثال، يتّخذ سُقراط من جهله بطبيعة التقوى حُجّةً ليحثّ يوثيفرو - وهو عَرّاف - على تعليمه التقوى فوراً حتى يتمكّن من الدفاع عن نفسه أمام أرخونت الحاكم ضد تُهم عدم التقوى المَسُوقة ضده. وكذلك في **هيپياس الكبرى** (Hippias Majeur) *(286 c)* يحتجّ بجهله الجمال ليحثّ هيپياس على أن يكشف له عن طبيعة الجمال. وهكذا يُؤخذ هيبياس بما نسبه إليه سُقراط من معرفة ليست له في الواقع ليشرع في تقديم عِدّة تعريفات للجمال، ولكن هذه التعريفات سرعان ما ستُرفض إحداها بعد الأُخرى ودون ما شفقة من سُقراط الذي يصل عبر هذا الأُسلوب إلى غايته: إبراز جهل هيبياس. السيناريو نفسه سيتكرّر في الكتاب الأول من **الجمهورية** (la *République*): مع أنّ ثراسيماخوس قد لامه على ادّعاء الجهل واستعمال ذلك حُجّةً لعدم الردّ *(337 a, e)*، وقد ادّعى أنه يريد التعلّم من مُحدِّثه، *(338 a-b)* فإن سُقراط قد أصرّ على أنه لا يعرف علامَ تقوم العدالة *(337 d-e)* راجياً تراسيماخوس الذي يتشوّق إلى إظهار الإعجاب بعلمه *(338 a, c)* وإبرازه جوهر العدالة لسُقراط. مع أنه رأى لعبة سُقراط بوضوح، فإن ثراسيماخوس المُندفع قد عرف في نهاية الأمر المصير نفسه الذي عرفه سائر

---

(8) *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Paris, 1995, p.53.

المُحدّثين الذين أصابهم طَيْش نسبة المعرفة إلى ذواتهم. حتى إنّ القديس أوغسطين لم يُخدع بذلك: فهو يرى في إعلان الجهل حيلة تسمح لسُقراط بإزاحة قناع المكر عن أولئك الذين يُصدّقون أنفسهم في المسائل الأخلاقية: «لا شكّ في أنّ هذه الحماقة عند العاجزين الذين يدّعون الخبرة بالأمور الأخلاقية التي سخّر لها على ما يظهر كلّ وقته، هذه الحماقة اضطهدها سُقراط، مازجاً إيّاها بسعادة في الكلام والطُرق اللطيفة: إما أن يكون قد تصنّع عدم معرفة أيّ شيء، وإما أن يكون قد أخفى علمه»[9].

إلا أنّ عدداً كبيراً من المُفسّرين المُتأخّرين قد امتنعوا مع ذلك عن عَدّ إعلان الجهل بمثابة تصنّع. إنّ التحدّي الذي عليهم رفعه، هو لفت الانتباه إلى عددٍ من المقاطع التي يُعلن فيها سُقراط بوضوح علمه بالأشياء الأكثر أهمية. فكيف يستطيع سُقراط أن يُعلن جهله وأن يُظهر في آنٍ معاً عدداً من المعارف الأخلاقية؟ هكذا وفي النص عينه الذي تُعلن فيه النبيَّة البيثية أنه أعلم الرجال، لأنه الوحيد الذي يعترف بجهله، فإنّ سُقراط:

1 ـ يعلم أنّ من يُفسد إنساناً آخر يُعرِّض نفسه للخطإ من جانب من أفسده (*25 e*).

2 ـ ويعلم أنه من الشرّ ومن الخزي اقتراف الجَوْر وعدم إطاعة من هو أفضل منه (*29 b*).

3 ـ ويُؤيّد أنّ الفضيلة لا تتأتّى من الثروة، ولكن الصحيح أنّ الثروة وسائر الخيرات الأُخرى تتأتّى من الفضيلة (*30 b*).

---

(9) VIII 3.

4 ـ ويرى أنه من غير المسموح به لرجل ذي قيمة أن يشعر بالأذى من جانب رجل لا يُساويه قيمة (*d* 30).

5 ـ وهو مُقتنِع بأنه لم يكن ليجور على رجل بحيث لا يُمكن أن يقترح شيئاً يُمكن أن يكون شرّاً (*b* 37).

6 ـ وهو يرى حقيقة «أن لا يطول الشرّ، أيّ شرّ، رجل خير لا في حياته ولا بعد موته، وأنّ الآلهة ستظلّ تهتمّ بِقَدَره»[10]. من أكثر من سُقراط عنايةً بالتأكيدين 4 و6، حيث نجده على قناعة ظاهرة بأنه رجل الخير هذا الذي لا يُمكن أن يَلْقى أيّ خطإٍ أو جزاءٍ ممّن لا يُساويه قيمة، والذي يجب أن يُشكِّل ضرورة موضوع اهتمام الآلهة.

يبدو **الدفاع** للكثيرين كأنّه استنفد لائحة المعارف الأخلاقية التي أعلنها سُقراط؛ هكذا نجده يؤكّد أنّ للروح قيمة تفوق قيمة الجسد[11]، وأنّ اقتراف الجَوْر ليس جميلاً ولا جيداً (**كريتون** (Criton) *a* 49) وأنه من المُستحيل أن يكون الإنسان سعيداً إذا كان يعيش في الشرّ والجَوْر (**جورجياس** (Gorgias) *e* 470، 472 *c-d*، *a* 473، *e* 479، 507 c، *b* 512)، وأنه من المُستحسن أن يكون الإنسان عُرضةً للجَوْر بدلاً من أن يكون فاعله (**جورجياس**، 469 *b-c*، *b* 474، *e* 475، *e* 508؛ **الجمهورية** I 353 *e* - 354 *a*)، وأنّ أفضل دفاع هو عدم اقتراف أيّ جَوْر (**جورجياس** *d* 522)، وأنّ العدالة أقوى من الجَوْر (**الجمهورية** I *a* 351)، إلخ. وحتى يُصار

---

(10) **الدفاع**، *c - d* 41.

(11) **كريتون** *a* 48؛ **خارميدس** *c* 157 - *d* 156؛ **الكيبيادس** 132 - *b* 129 *c*؛ **بروتاغوراس** *a-b* 313؛ **جورجياس** *a* 512.

إلى رفع التضارب بين عدد من المقاطع التي يُعلن فيها سُقراط أنه جاهل والمقاطع التي هي أقلّ عدداً التي يُعلن فيها اطّلاعه على المعارف في المجال الأخلاقي، فإن المُفسّرين الذين يعتقدون صدق إعلان الجهل قد اقترحوا تفسيرات مُختلفة، يقوم أقواها على التمييز بين استعمالين للفعلين، «علم» و«عرف»: فحين يُعلن سُقراط أنه لا يعلم شيئاً فهو لا يستعمل الفعل عَلِمَ بالمعنى نفسه الذي يستعمله حين يُؤكّد أنه يعلم: «إنّ اقتراف الجَوْر، أي عدم إطاعة من هو أفضل منه إلٰهاً كان أم إنساناً هو شرّ، أو عار»[12]. إنّ العلم الذي يرفض أن ينسبه إلى نفسه هو معرفة أكيدة لا لبس فيها، في حين أنّ العلم الذي يُعلنه ليس شيئاً أكثر من معارف غير نهائية ينتسب إليها مُؤقتاً بقدْر ما هي معارف لم تُرفض بعدُ[13]. أي إنّ العلم الذي يعرضه سُقراط إنما يقوم على اقتراحات تخضع لنقاش لم يستطع مُحَدِّثوه (مُناقشوه) أن يدحضوه، علماً أنه سيرى نفسه قادراً على الدفاع عنها ما دامَ لم يُثبَتْ له أنه على خطإٍ[14]. فسُقراط يُناقض نفسه إذاً، لأنه لم يستعمل الفعل «عَلِمَ» بالمعنى نفسه الذي يزعم به أنه لا يعلم شيئاً أو حين يُؤكّد فضلاً عن ذلك معرفة بعض الأشياء التي تعود إلى الأخلاق. هذا الحلّ إلى جانب كلّ الحلول التي تقوم على التمييز بين مُختلف درجات العلم أو المعرفة[15]، نجده عرضةً للانتقادات الآتية:

---

(12) الدفاع 29b.

(13) G. Vlastos, Socrates' disavowal of knowledge, *The Philosophical Quarterly*, 1985, (35), p.1-31.

(14) بين أخرى، جورجياس *527 b*، *509 a*.

(15) Brickhouse et Smith 2000, 101, 105, 114.

أ) سنرى أنّ المعارف التي يُعلنها سُقراط لا تقوم دائماً عبر أحكام استطاعت الوقوف تجاه الدحض (elenchos).

ب) لم يعرض سُقراط البتّة هذا التمييز بين مُختلف درجات المعرفة.

ج) يتفق أن يُؤكّد أحياناً أنّ الأمر لا يُمكن أن يكون خلافاً لما يُؤكّد (**جورجياس** *472 d*)، أو أيضاً، أنّ موقفه غير قابل للدحض لأنه يُعانِقُ الحقيقة (**جورجياس** *508 b, 473 b* **الجمهورية** *I 335 e*). وهذا يجعلنا نفهم أنه مُقتنع بإدراكه حقيقة أكيدة ونهائية لا حقيقة مُؤقّتة.

علينا ألا نُهمل المقاطع التي يجعل فيها سُقراط الآلهة مصدراً لبعض المعارف التي يصفها في الميدان الأخلاقي. هكذا ينسب إليها معرفته بأمور الحُبّ[16]؟ إنهم أطباء الإله زالموكسيس (Zalmoxis) الذي نقل إليه معارف على درجة من الأهمية تخصّ الروح (**خارميدس** *157 c, 156 c*)؛ إنه ينسب إلى نوع من الألُوهية قناعته بفائدة الفضيلة (**خارميدس** *169 c*)؛ ثم يستنتج أنّ إشارته الإلٰهية[17] لم تتدخّل من أجل قطعه عن سير مُحاكمته، وأنّ الحُكم عليه بالموت ليس شرّاً (**الدفاع** *40 a-c*). هكذا يحتفظ أفلاطون بتماسك عرضه لسُقراط: لا يعلم شيئاً، ويُصادف أنه يعرف بعض الأشياء، فذلك لا يعود إليه ـ وإلا لَعَرفَ بعض الأشياء، مع أنه لا يعلم شيئاً؛ ولا إلى الآخرين، وإلا لصاروا أكثر علماً منه، والحال أنه هو الأكثر علماً ـ، ولكن الآلهة هي وحدها الحائزة الحقيقية للحِكمة *sophia*.

(16) **ليزيس** *204 c*؛ **المائدة** *177 d*، *198 d*؛ **فايدروس** *257 a*، **ثياجيس** *128 d*.

(17) بشأن الإشارة الإلٰهية إلى سُقراط، (انظر ص68-70).

إنّ نسبة بعض المعارف التي يعرضها سُقراط إلى الآلهة، تُتيح إمكان مُصالحة إعلانه للجهل لفعل حُصوله على بعض المعارف، ولكن قد يحدث مراراً أن ينسب سُقراط المعارف التي يعلنها إلى الآلهة. وفي عددٍ من الحالات نجده لا ينسب المعارف التي يعرضها إلى أيّ مصدر إلهي. لدينا عِدّة أسباب وجيهة لنعتقد، وهذا ما شكّ فيه بعض مُحدِّثي سُقراط، أنّ إعلانه الجهل كان من قَبيل التصنّع. أوّلها، أنّه إذا كان إعلان الجهل صادقاً بشكل كامل، فإن المُحاورات التي خُصّصت للبحث عن تعريف، والتي تنتهي ظاهراً إلى ما يُشبه الطريق المسدود، تُعَدّ فعلاً مُحاوراتٍ دون مخرج، ودون نتيجة إيجابية. فلا نُدهش إذاً، بمعنى ما، لأنّ هذه المُحاورات قد أقامت نوعاً من الإخفاق؛ ذلك أنّ الإخفاق في المُحاورة كان مُعدّاً سلفاً وخاضعاً لبرنامج. إذا صحّ أنّ سُقراط كان جاهلاً بكلّ ما يتعلّق بطبيعة الفضائل الأساسية وأنه مع ذلك من أكثر الرجال علماً، فذلك يعني أنّ أيّ مُشارك في المحاورة لن يتمكّن من وضع تعريف مُناسب، ولا حتى في إطار الإجابة الصحيحة صُورياً، ولن يتمكّن أيضاً من تقديم تسويغ مُقنع. فإذا كان سُقراط لا يعلم شيئاً، عدا اعترافه بالضبط بأنه لا يعلم شيئاً، فهو لا يستطيع أن يقترح على مُحدّثيه تعريفاً يكون أكيداً منه؛ ثم إنه إذا كان سُقراط مع ذلك أعرف الرجال، فإن مُحدّثيه لا يستطيعون امتلاك معرفة أكيدة، وإلا لصاروا أكثر علماً منه.. وهذا يُناقض الوحي الذي كشفته النبيّة البيثيّة. ولكن هل من المُؤكّد أنّ هذه المُحاورات كانت مُحاورات دون مخرج بالفعل؟ ولكن لا شيء أكيداً[18]. وما دامت هذه

(18) لاخيس/يوثيفرو، باريس، L. - A. Dorion, *Platon*, p.13- 1997 14, 62-63, 227-230.

خارميدس/ليزيس، باريس، 2004، ص 12 ـ 15.

المحاورات قد قدّمت للقارئ النبيه كلّ العناصر الضرورية لتحديد الفضيلة قيد الدرس، فإننا نستنتج من ذلك أنّ سُقراط كان يعرف عن طبيعة الفضيلة أكثر ممّا كان مُستعدّاً للإقرار به.

وثانيها، أنّه ممّا لا شك فيه أنّ أفلاطون قد قدّم سُقراط بوصفه نَمُوذَجاً في الفضيلة، سواء تعلّق الأمر بالعدالة (الدفاع، كريتون) أو بالتقوى (يوثيفرو) أو بالشجاعة (لاخيس) أو بالاعتدال (خارميدس) أو بالصداقة (ليزيس). إذاً، وما دامت الفضيلة معرفة (راجع لاحقاً ص72) وما دامَ سُقراط قد ادّعى الجهل بطبيعة مُختلف الفضائل، فإننا نستنتج من ذلك أنه لن يكون فاضلاً من حيث المبدأ، وهذا ما نجد تكذيباً له في الصورة التي رسمها أفلاطون لأُستاذه في مختلف المُحاورات؛ التي نجد فيها سُقراط نَمُوذَج الفضيلة؛ فالفضيلة تقوم على المعرفة. يُخيّل إلينا إذاً أنه من المُستحيل أن نتخلّص من النتيجة التي تقول إنّ سُقراط قد تظاهر بالجهل.

وثالثها، أنّنا نجد حالة واحدة في الأقلّ يخفي فيها عن مُحدّثه معرفة لم يتردّد في إطلاع آخر عليها. ففي مُحاورة «ليزيس» نجد سُقراط يُظهر لمنكسين (Ménexène) الذي يدّعي أنه صديق ليزيس أنه لا يعرف شيئاً عن الصداقة. وحتى يتملّق منكسين وليدفعه إلى الإجابة عن إسئلته يمتدحه سُقراط مُسدياً إليه معرفة تتعلّق بالصداقة مع تذرّعه بالجهل بهذا الموضوع، باعتبار أن لا أصدقاء له (*d* 211 - *a* 212). إنّ الخطأ لا يكمن فقط في عدم وجود أصدقاء لسُقراط، بل هو يعرف تماماً أين تكمن الصداقة، لأنه يُكابِدُ مشقّة أن يشرح لِليزيس (*d* 207 - *e* 210) في مُقابلة لم يكن منكسين مُشاركاً فيها (*d* 207 ,*a* 211) الأساس الذي تقوم عليه علاقة الصداقة بين الناس.

ورابِعُها، أنّه يمتدح سُقراط نفسه لا لأنه يستعمل اللُّغة

نفسها بشأن الموضوعات نفسها (**جورجياس** 490 *e*)، بل لأنه يُشبِه من هذا المنظار الفلسفة بالذات (**جورجياس** 482 *a*). وما دامت خاصّية الجهل تقوم على عدم قول الأمور عينها عن الموضوعات نفسها[19] وأن يكون للمرء آراء «مُتنقِّلة» بشأن ذلك (**السفسطائي** (Sophiste) 230 *b*)، فمن المتوقّع، إذا كان سُقراط جاهلاً، أن يغيِّر رأيه لدى تطرّقه إلى الموضوعات نفسها. إنّ الثبات الذي يُظهره في مواقفه يُعَدّ علامةً على معرفته.

نُخطئ إذا عَدَدْنا سُقراط، بحَسَب كلّ المقاطع التي لدينا، جاهلاً كما يُعلن هو ذلك. أما ما يتعلق بالأسباب التي يُظهر فيها بعض النفاق، فبإمكاننا أن نقترح ثلاثة حُلول:

أوّلها، أنّ إعلان الجهل يُؤدّي وظيفة الحيلة التربوية التي تُتيح لسُقراط أن يأخذ مُحدّثه في شِباك جهله الخاص. والهدف الذي يتّبعه ليس خداع مُحدّثه، بل الإيحاء إليه، أو ليجعله يُدرك جهله بنفسه؛ وحتى يصل إلى ذلك يبدو من الضرورة بمكان ألا يُعلن أية معرفة.

وثانيها، أنّه ما دامت الفلسفة تُعَدّ في الأساس بحثاً، إذ هي بحث عن العلم، وما دام الإمعان في هذا البحث يُسهم في جعل الناس أفضل (**مينون** (Ménon) 86 *b-c*)، فإن إعلان الجهل حِرفة تدفع المُحدّث (والقارئ) إلى العودة إلى ذاته وإلى ضرورة أن يقوم هؤلاء بأنفسهم بعملية البحث عن معرفة ما به تكون الفلسفة فلسفة. وإذا كان سُقراط قد شغل موقف الأُستاذ الذي يعرف، والذي يأخذ بدلاً من طُلّابه موقفاً اعتقادياً، فهو يحرمهم الاستفادة

(19) **الكيبيادس** 117 *a*؛ **جورجياس** 527 *e*، 482 *a*؛ **هيبياس الصغرى** 372 *d-e*, 376 *c*.

القصوى التي تقوم عند كلٍّ منهم عبر البحث عن العلم.

وثالثها، أنّا نجد أنّ أفلاطون قد تخفّى خلف إعلان الجهل ليُؤلّف مُحاوراتٍ لا مخرج لها. ولمّا كانت إحدى أهم نقائص الكتابة هي حرمان الكاتب من امتياز اختيار المُستمعين الذين يمتازون بصفات لازمة حتى يتمكن من متابعة تعليمه[20]، بدا الأسلوبُ الذي لا مخرج له في مُحاوراتٍ خُصّصت للبحث في تعريفٍ، حيلةً يستخدمها أفلاطون لإحباط القُرّاء القليلي الصبر والسطحيين، ليتوجّه إلى من هم أكثر صبراً، الذين لا ييأسون من إعادة تأليف، على طريقة ألعاب البازل، العناصر المُتباعدة لعقيدة مُتماسكة.

بعد الذي قلناه، علينا ألا نقترف الخطأ المُعاكس وأن ننسب إلى سُقراط المعرفة الكلّية التي تمتاز بها الآلهة؛ فسُقراط يعرف أكثر ممّا يريد أن يُقرّ به عن طبيعة مختلف الفضائل، ومع ذلك يظلّ مُراوغاً جداً ليقول أدنى الأُمور عن طبيعة الخير، الذي تشكّل معرفته أساس كلّ واحدة من الفضائل الأُخرى (انظر ص 80-81). على الصعيد الشكلي، يُدرك سُقراط بوضوح الدور الهندسي الذي يجب أن تُؤدّيه معرفة الخير والشرّ (انظر ص 76-77)؛ لكن في الوقت الذي يعود فيه إلى طبيعة الخير بالذات، فإننا نجد صعوبة في تحديدها. هنا يبدو أنّ جهل سُقراط كان الأكثر وضوحاً. هذا ما نجده مُجدّداً في **الجمهورية** (VI 506 *d-e*)؛ إذ يبدو الجهل هنا توسيعاً فائقاً للمعرفة الأفلاطونية، وحين يقع سُقراط تحت ضغط أسئلة مُحدّثيه الذين يُريدون معرفة طبيعة الخير، ينسحب بحُجّة أنّ هذا الموضوع فوق طاقاته.

(20) **فايدروس** 275 *e*؛ **الرسالة السابقة** VII 344 *d*.

III ـ الدحض (elenchos)، معرفة الذات والعناية بالنفس

إنّ رواية العَرّاف غالباً ما تُحيلنا على الأسئلة التي يُخضِع سُقراط لها كلّ الذين يمتازون بسُمعة الكائنات التي تتمتّع بالحكمة. هذه الامتحانات يُمكن تقديمها تحت شكل مُحدّد جداً يُمكن أن نُسمّيه بالدحض. يتعلّق الأمر بطريقة بُرهانية تدور في إطار مُقابلة جدلية بين سائل ومُجيب. وحتى يصل إلى غاياته، التي تقوم على دحض المُجيب، أي البرهنة له على أنه يحتفظ بعبارات مُتناقضة على موضوع واحد، يقوم السائل (سُقراط) بإخضاعه، تحت شكل أسئلة، لعِدّة أحكام ستصير مُقدّمات بُرهانه في حال قَبولها من المجيب. لا يُمكن أن يدحض سُقراط مُحدّثه إلا انطلاقاً من جُمل وأحكام يقوم الأخير بإسدائها. فإذا ما أمكن استقاء نتيجة من هذه الجُمل الأوّلية التي يُدافع عنها المُجيب، يُصار إلى دحض هذا الأخير وليس له إلا أن يقبل هزيمته، ما دام قد وافقَ على كلّ المراحل التي قادت إلى دحضها. في إمكاننا إذاً تقديم البنية المنطقية للرفض السُّقراطي تحت الشكل الآتي[21]:

أ) يُدافع المُجيب عن الأطروحة p التي تُصبح عُرضة للدحض.

ب) يُوافق المُجيب على المُقدّمتين المنطقيّتين q و r، اللتين يُقدّمهما سُقراط، وذلك بلا نقاش.

جـ) سيرى سُقراط، ويعترف المُجيب، أن q و r تُؤدّيان إلى لا p.

د) سُقراط يُؤكّد أن p كانت مُبرهنة خطأً وأن لا p هي الصحيحة.

(21) G. Vlastos, «The Socratic elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1983 (1), p.27-58.

لقد جرى على مدى أكثر من عشرين سنة نقاش المظاهر المنطقية للدحض السُقراطي وعلى وجه الخصوص الصعوبة التي ترتبط بالصورة التي قدّمنا آنفاً. من وِجهة نظر منطقية، استطاع سُقراط أن يُبرهن فقط على أنّ p، q و r تُؤدّي إلى لا p. وخلافاً لما أُكِّدَ في (d)؛ فسُقراط لم يُؤكِّد البتّة أنّ p خطأ وأنّ لا p صحيحة. إنّ المسألة المنطقية المُرتبطة بالدحض السُقراطي يُمكن صياغتها كما يأتي: «كيف يُمكن أن يدّعي سُقراط البرهنة على أنّ أُطروحة ما خطأ، في حين أنه من الناحية المنطقية كلّ ما استطاع البرهنة عليه هو أنّ هذه الأُطروحة لا تتناسق مع روابط المُقدّمات المُقدّمة التي لا نجد أيّ سبب قُدِّم من أجل البرهنة عليها؟»[22]. بعبارات أُخرى، أظهر الدحض، بالنسبة لموضوع مُعيَّن، أنّ المُجيب يُوافق على آراء لا تتوافق فيما بينها، إلا أنّ هذا الدحض لم يُبرهن على شيء يتعلّق بحقيقةِ هذه الآراء عَيْنها أو خطئها. وما دامت علامة المعرفة تقضي بأن نقول الأشياء نفسها عن الموضوعات نفسها، فإن من يتمسّك بآراء مُتناقضة في موضوع واحد، إنما هو يُؤكّد جهله.

اهتمّ المُفسّرون كثيراً بمُختلف الأجهزة المنطقية للدحض، في الوقت الذي كان اهتمامهم أقلّ بالأبعاد الأساسية، أي بغائيته الأخلاقية. هذا ما نستنتجه من مقطع رائع في **السفسطائي** (230 *b-e*) حيث يبدو بُعْد الرفض المنطقي معطوفاً على غائيته الأخلاقية. إنّ سُقراط لا يُمارس الدحض لأجل الدحض، أو لأجل السرور بمُعارضة أُطروحة ما، بل لأنّ الأمل يحدوه إلى أن يجعل مُحدّثه أفضل. وما دامت الفضيلة تقوم على المعرفة، وما دامت المعرفة ليست في مُتناول النفس التي تحمي في

(22) «The Socratic elenchus», p.49.

طيّاتها معارف مُخطئة؛ فالإنسان لن يكون بإمكانه أن يكون فاضلاً، ومن ثَمَّ سعيداً، ما دامت نفسه لم تَتَطهَّر بعدُ بوساطة الدحض من المعارف المُخطئة التي تمنعها من التزام طريق المعرفة الصحيحة التي تُوصل لا محالة إلى الفضيلة، فالسعادة. وهكذا، فإن سُقراط لا يُمارس الدحض للدحض؛ ذلك أنّ العملية المنطقية التي يقوم الرفض عليها عملية تتعلّق إلى حدٍّ ما بغائية أخلاقية: والفرد المرفوض يجب أن يشعر بالعار بسبب جهله الخاص، إلا أنه جهل طالعه حَسَن، بل خلاصي، نظراً إلى المرحلة الأُولى من التحوّل الداخلي الذي يقود إلى المعرفة بالنتيجة، إلى الفضيلة فالسعادة. وكعامل تطهّري، ويُعَدّ الدحض، بوصفه عاملاً تطهرياً، أداةً تربوية، أداة مُتميّزة للتربية الأخلاقية. صحيح أنّ الدحض لا ينقل الفضيلة إلا أنه لا بُدّ منه من أجل الفضيلة، بسبب أنّ تحصيل هذه الفضيلة يفترض مُسبقاً استئصال المعارف المُخطئة بوساطة الدحض.

إذا لم يضع المُجيب آراءه الخاصة أمامه، فسيستحيل على سُقراط أن يُراقب هل كان محدّثه يمتلك معرفة حقيقية بما يُشكّل موضوع المُحادثة. لذلك نجد الكثير من المقاطع التي يقوم سُقراط فيها بإلزام مُحدّثيه الإجابة تَبَعاً لما يُفكّرون فيه حقيقة[23]. إذا لم يكن المُجيب مُوافقاً بشكل شخصي على ما يقول، فإن الدحض يُخطئ سبيله، لأنّ الدحض لا يتعلّق إلا بآراء «يتيمة» دون أن يُؤثّر بشيء في المُتحدّث الذي يُخفي آراءه الحقيقية عن الفحص الجدلي.

(23) كريتون *c-e* 49؛ بروتاغوراس *c-d* 331؛ خارميدس *d* 166؛ جورجياس *a*, 500 *b* 495؛ مينون *d* 83؛ يوليدموس *d* 286؛ الجمهورية I *a* 346، *a* 349، *e* 350.

بهذا المعنى يأخذ الدحض السُّقراطي «بُعداً وجودياً» لا جدال فيه[24]: فالاستقصاء السُّقراطي لا يتناول جُملاً وأحكاماً بقَدْر ما يتناول حيوات، أو بالأحرى، يتناول الاستقصاء السُّقراطي حيوات مُستعيناً على ذلك بالأحكام؛ إلا أن شرط هذا التوسيط هو التصاق المُتحدِّث بما يقوله. أنْ يهتمّ الدحض السُّقراطي قبل أيّ شيء آخر بالطريقة التي يُمارس فيها الفرد حياته، إلى جانب الاهتمام بالتماسك بين آرائه وأفعاله، فهذا ما أبرزه نيسياس (Nicias) أحد مُحاوري سُقراط الذي كان يُوشك أن يرفض، في مقطع جميل جداً في مُحاورة لاخيس (187 *e*-188 *b*). ولمّا كان الدحض يتناول آراء تتعلّق بموضوعاتٍ على جانب كبير من الأهمية (الخير والشرّ، العادل والجائر... إلخ)، فإننا نفهم بسهولة أنّ المُجيب الذي دحضه سُقراط قد أضاع نِقاط استدلاله وصار ضحيّة اضطراب عميق عبَّر عنه مينون بطريقة أخّاذة: «سُقراط! لقد سمعتُ الناس يقولون قبل الالتقاء بك، إنك لا تفعل شيئاً سوى إرباك نفسك (aporeis) ودفع الآخرين إلى الوُقوع في الإرباك (aporein). وها أنذا الآن فأنت تُعطيني الانطباع نفسه في الأقل، إنك تفتنني، إنك تُخدّرني، إني بكلّ بساطة ضحية سحرك، هاأنذا في وسط إرباك شديد (aporias)! زِدْ على ذلك أنه إذا ما أمكنتني المُغامرة كي أُداعبك، فأنت تبدو لي في مظهرك وفي سُلطتك على الآخرين مثل سمك الرَّعّاد الكهربائي الذي يُخدِّر الذين يقتربون منه ويلمسونه، تماماً مثلما خدَّرتني الآن، وكما أعتقد ذلك، لأن روحي ولساني مُخَدَّران تماماً؛ وأنا لا أعرف كيف أُجيبك. مع هذا، قد ألقيتُ الكثير من الخُطَب المُتنوّعة اللامحدودة عن الفضيلة قبل الآن، أمام أشخاص كثيرينَ، وكانت خُطباً جيدة جداً، كما اعتقدت. غير أنني في هذه

(24) العبارة من Vlastos، (مرجع سابق).

اللحظة لا أستطيع أن أقول ما الفضيلة. وأعتقد أنك حكيم جداً في عدم ترحالك وسفرك من موطنك هذا، لأنك إذا فعلت في الأماكن الأخرى ما تفعله في أثينا، فستُرمى في السجن بوصفك ساحراً»[25]. إنّ الرُّقية أو السحر لهي إشارة بلاغية إلى الرفض (خارميدس 157 *a*)، وهذا لا يُدهشنا ولا سيّما إذا ما تناولناه أوّل وهلة؛ ذلك أنّ الدحض طريقة عقلانية في الدلالة، في حين أنّ الرُّقية نوع من الغناء السحري. إذاً، النظر إلى الرُّقية والدحض، لا يكون من خلال الشكل، بل من خلال التأثير، فهنا ثَمّة مجال للمُقاربة. إنّ تأثيرهما يقوم على تخدير المُخاطَب وجعله تحت رحمة من يُقيم الخطاب سواء تعلّق الأمر بسُقراط، أو بالساحر الذي يتلو الرُّقية.

في الدفاع، تُعتبر مُمارسة الدحض أساسية جداً، إلى حدّ أنها، عند سُقراط، قد صارت هي الفلسفة. أن تعيش الفلسفة - وهذا ما شرحه، لا يعني سوى إخضاع الغَيْر، وإخضاع النفس للامتحان (29 *c-d*, 28 *e*). وما دامت الفلسفة هي الامتحان الذي يُستعاد باستمرار، امتحان الذات وامتحان الغَيْر، وما دام هذا الامتحان هو وحده الذي سيُخلّصنا من الجهل الذي هو أساس كلّ الشرور، فإننا لن نعجب إذا ما أكّد سُقراط بعبارة مشهورة، أنّ الحياة التي لم تخضع للامتحان حياة لا تستحقّ أن تُعاش 38 *a*). وسُقراط يُؤكّد بِمَثَلِهِ حقيقة هذا الإثبات: إنه يُفَضّل الموت على

(25) **مينون** 80 *a-b*. غالباً ما يُشير أفلاطون إلى المُحاورين الذين يدحضهم سُقراط وإلى وُقوعهم في الارتباك، ولا يعرفون جواباً. انظر: **الكيبيادس** 116 *e*؛ **إيون** 532 *b-c*، **يوثيفرو** 11 *b*، **لاخيس** 194 *a-b*، 200 *e*؛ **خارميدس** 169 *c*؛ **جورجياس** 522 *b*؛ **ليزيس** 213 *c-d*؛ **مينون** 80 *c*؛ **الجمهورية** I 334 *b*؛ وأخيراً: **يوثيديموس** 149 *a*: «يزعم أني أكثر الناس إثارة للحَيْرة، وأنّي لا أفعل سوى إرباك الآخرين».

أن يتنكّر للفلسفة (30 *b-c*)، وهو يُحذِّر قُضاته من أنه لن يكون مُطيعاً لهم إذا ما حكموا عليه بالكفّ عن مُمارسته الفلسفة (29 *c-d*).

إنّ الأهمية التي يُوليها سُقراط للدحض elenchos، الذي تتّحد مُمارسته مع الفلسفة بالذات، إنما تنبع أيضاً من كون الدحض أمراً لا بدَّ منه أيضاً لمعرفة الذات. «**اعرف نفسك بنفسك**»، ها هي ذي العبارة الشهيرة المنقوشة على معبد أپولّون (Apollon) في ديلْفي كانت موضوعاً قدّم له سُقراط تأويلين مُتكاملين، نجدهما في الدفاع ما بين السطور.

أما التأويل الأول الذي وسّعه سُقراط في خارميدس (167 a)، فهو يُقدِّم نوعاً من الربط بين السبب والأثر، بين الدحض elenchos ومعرفة الذات. فإذا لم تخضع النفس للدحض، فبإمكانها أن تتخيّل أنها تملك معارف هي ليست ملكاً لها في الواقع. وحتى تتمكّن النفس من معرفة ذاتها، أي حتى يكون لها البُعد الحقيقي ممّا تعرفه وممّا لا تعرفه، فإن العلاقة بالآخر تبدو ضرورية، لأنه إذا ظلّت وقتاً طويلاً مع نفسها، فإن النفس تُجامل وهمها في المعرفة، ولا شيء في داخلها يُمكن أن يحدَّ من خداعها أو أن يفتح لها عينيها. وإذا فرضنا أنه لا بدَّ من توسيط الغَيْر، في حُدوث تدخّل الدحض السُّقراطي، فإن معرفة الذات لا يُمكن أن تحصل بشكل من أشكال الاستبطان. وفي البرهنة للنفس، من خلال إبراز جُمل وأحكام مُتناقضة تقع على الموضوع نفسه، وأن تتوهّم بخصوص معارفها الحقّة، فإن الدحض السُّقراطي يُحبِّذ معرفة الذات، ومن ثَمَّ الحكمة؛ فالنفس التي تشفى وتتطهّر، عبر عناية الدحض، من شُبْهة العلم، تُصبح مباشرة أكثر تحفّظاً وأكثر حكمةً؛ ذلك أنها لا تتخيّل نفسها البتّة بطريقة تخمينية أنها تعرف، في حين أنها لا تملك في الواقع أية معرفة.

أما التأويل الثاني، فنجد عرضاً له في **ألكيبيادس** حيث يُحاول سُقراط إقناع ألكيبيادس الشاب الذي يتحرّق إلى الانخراط في الحَلْبة السياسية، التي لا يعرفها هو نفسه والتي لا بدَّ منها لكلّ سياسي مسؤول. ثم إنّ ألكيبيادس لا يجهل نفسه فحَسْب لأنه لم يتّخذ الإجراءات التي ترتبط بجهله ببعض الموضوعات الأساسية، مثل العدالة، بل لأنه يجهل أيضاً أنّ «الذات»، أي الإنسان بكلّ معنى الكلمة، لا تُطابِقُ الجسد، ولا حتى اتّحاد الجسد والنفس، بل هي تُناسِبُ النفس (*b* 129 - *c* 130) وبالتحديد الفكر الذي هو الجزء الإلٰهي من النفس (*b-c* 133). هذا التصوّر للذات، يرتبط بشكل دقيق بعقيدة تقسيم الخيرات، خيرات الجسد (الصحّة والجَمال والقوة) وخيرات خارجية (الثروة والمجد) - علماً أنّ لهذا التقسيم دوراً حاسماً في تأمّل سُقراط الفلسفي. وميزات النفس هي وحدَها الميزات أو الخيرات بكلّ معنى الكلمة، خلافاً للأنماط الأخرى من الخيرات. وما دامت خيرات الجسد والخيرات الخارجية قابلة لاستعمال سليم ومع ذلك لاستعمال سيئ[26]، وما دام الاستعمال السليم يقتضي العلم، فإنه لا يُمكننا عدّ هذه خيرات أو منافع إلا بشرط أن تكون تحت سلطة خير أعلى وغير مشروط، العلم الذي هو خير النفس. إنّ عقيدة تقسيم الخيرات تُلامس في هذا المقطع من (**الدفاع**)، حيث نجد سُقراط يُذكّر بالإرشادات التي اعتادَ توجيهها إلى مُواطنيه: «إنّ مهمتي الوحيدة في مَجيئي وذهابي هي إقناعكم، شباباً وشيباً ألا تُقلِقوا أجسادكم أو ثرواتكم قلقاً يفوق أو يُساوي القلق الذي يُساوركم تجاه الطريقة التي تجعل نفسكم أفضل ما أمكن»، وأنا أقول لكم: «إن الفضيلة لا تأتي من الثروات، بل إنّ الثروات تأتي من الفضيلة، وكذلك سائر الخيرات بالنسبة للأفراد كما بالنسبة

(26) **يوثيدموس** *a* 281 ,*b* 279؛ مينون *a* 88 - *e* 87.

للدولة»[27]. وما دامَ أهل أثينا يقلقون على الجسد وعلى منافعهم الخارجية أكثر ممّا يقلقون على النفس، فهم يظهرون أنهم لا يعرفون أنفسهم، وأنهم لا قلق عندهم كي يُصبحوا أفضل؛ ذلك أنّ وجود الفضيلة في النفس هو الذي يجعل الإنسان أفضل. (لاخيس *b* 190).

يُمكن الاستفادة من آثار الدحض elenchos بالنسبة للشخص المدحوض الذي لا يتردّد سُقراط في عدّه من الأعمال الحسنة[28]. إلا أنّ مُحاوريه ليسوا مُوافقين على ذلك: بعيداً عن عدّ الدحض elenchos حسنة والشعور بالعطف من أجل الداحض، إنهم يشعرون بالعداوة تجاه سُقراط. وإذا حكمنا بالعداوة، وكان شخص سُقراط قد صار هدفاً لذلك، فإن مُهمّة الداحض كانت من الأشغال التي هي أقلّ شعبية؛ فقليل من الناس من يشعر بالفرح إذ يجد نفسه وقد دُحِض، حتى بمُخاطرة أعلى؛ ذلك أنّ ضحايا سُقراط أو بعض مُقلّديه الصغار قد أقسموا بالحُصول على الثأر[29]. في (الدفاع)، يُشير سُقراط في أكثر من موضع (*c-d* 21، *e* 21، *e* 22 ـ *a* 23، *c* 23، *a* 28) إلى أنّ استقصاءاته قد جرّت عليه عداوات كثيرة؛ إنهم دون شكّ رجال دُحِضوا بفضل مُبادرته وهم لا يشعرون تجاهه بعِرفان الجميل الذي ندين به عادةً لمن يُحسن صُنعاً. ممّا لا شكّ فيه أنّ من الأسباب التي أدّت إلى مُحاكمة سُقراط، ما نُسب إليه من عداوة الأثينيين، هذه العداوة التي

---

(27) *a-b* 30 و *c* 36.

(28) الدفاع *c-d* 36؛ جورجياس *a-b*؛ *a* 461؛ *c* 470، *b-c* 506، يوثيديموس *a* 295؛ مينون *a-e* 84.

(29) جورجياس *b-c* 506؛ الجمهورية I *a* 337؛ ثياتيتوس *c-d* 151، *a* 161، *a* 168.

امتزجت بمُحاضرات التبادل الجدلي، ولم يغفر له أحد هذا الإذلال العلني. (39 *c-d*, 28 *a-b*).

بعد أن صوّت الحُكّام لمصلحة الحُكم بالموت، وبعد أن شرح لهم الأسباب التي لأجلها لا يخشى الموت، أثار سُقراط إمكان أن يلتقي في العالم الآخر مَن كانوا الأبطال الكبار ذات يوم: «ولا شكّ في أنّ الأمر المُهمّ هو أني سأتمكّن، بالتحدّث إليهم، أن أُخضع الناس هناك للامتحان وللاستقصاء اللذين أُخضع الناس لهما هنا، لأكتشف مَن منهم يعرف شيئاً ومَن لا يعرف شيئاً في حين أنّه يتخيّل أنه يعرف شيئاً. فما الذي لا تُعطونه، أيها الحُكّام لتخضعوا لهذا الامتحان، هذا الذي قاد في طروادة هذا الجيش الكبير، عوليس (Ulysse)، أو سيزيف (Sisyphe) والكثير من الرجال والنساء الذين يمكن أن نسمّيهم؟ أوَلَيْسَتْ مُناقشة أولئك هناك في العالم الآخر، والعيش في مجتمعهم، وإخضاعهم للامتحان، قمة السعادة؟ بل أهمّ من ذلك في كلّ حال، أنّنا هناك لن نكون أمام خطر الموت من اجل ذلك»[30]. ومع أنّ هذا المقطع مملوءٌ بالسخرية إلا أنه تعليمي، لأنه يظهر بوضوح أنّ مُمارسة الدحض من جِهة هي مُمارسة حيوية حتى إنّ سُقراط يأمل أن يُمارِسَها بعد موته، ومن جِهةٍ أخرى هي السبب الذي أدّى إلى الحُكم عليه بالموت.

إذا كان الأثينيون مُعادين حقاً إلى هذا الحدّ لمُمارسة أُسلوب الدحض السُّقراطي، فمن الصعوبة بمكان ألا نصل إلى استنتاج إخفاق هذا الشكل من أشكال الاستقصاء والفحص. يبدو أنّ افلاطون قد أشار إلى الحالة نفسها من الإخفاق؛ ذلك أنه بعدما اعتقد مدّةً طويلةً أنّ الدحض كان وسيلة تربوية تُساعد على قيادة

(30) 41 *b-c*.

المُحاوِرين إلى الفضيلة، اتخذ في ما بعد مسافة من هذه المُمارسة، يشهد على ذلك اختفاؤها تقريباً بعد المُحاورات التي تلت مينون، كما يشهد على ذلك العبارات التي تُؤخذ على سُقراط في الجمهورية (539 b-d VII) بشأن الأخطار التي ألحقتها بالفلسفة مُمارسة الدحض. يُعَدّ الإخفاق في الدحض أيضاً، بمعنى ما، إخفاقاً في السِّمة العُمومية في الفلسفة: ففي حين كان سُقراط يُجادل مُواطنيه في الأماكن العامة، فإن الفلاسفة الذين أتوا بعده، ولا سيّما أفلاطون وأرسطو، قد عدّوا المُحاورة الجدليّة بمثابة تمرين يجري في المدرسة ولا يُمارَس على أول القادمين. أخيراً، فإن اكسينوفون قد أشار إلى نقد الذين يدينون الدحض السُّقراطي بسبب عجزه عن نقل الحقيقة (**المأثورات** I 4، 1).

IV ـ سُقراط «المولِّد»: التوليد

[استخراج الحق من النفس عبر الأسئلة]

لنفتحْ مُزدوجين هنا. لقد درجت العادة غالباً على تقديم سُقراط لا بوصفه داحضاً مُحيِّراً يعمد باستمرار إلى فضح جَهَالة مُحاوره، بل على العكس بوصفه «مولِّد أنفس» شديد الحذر، تَبَعاً للوصف الذي يُعطيه هو بالذات لنشاطه في أحد مقاطع **ثياتيتوس**، وهو في الوقت نفسه يُقيم تقريباً مُقارنة غير مُنتظرة بين وظيفته والوظيفة التي تُمارسها والدته، التي كانت تشغل وظيفة القابلة: «حسناً، إنّ فن قبالتي مثل فَنِّهن في أكثر نواحيه، لكنه يختلف. فأنا أولِّد الرجال لا النساء، وأُعنى بأرواحهم عندما يكونون في إرهاق وقلق، ولا أهتمّ بأجسادهم. وأما قِمّة نجاح فَنّي، فهي في الاختبار الكامل سواء أكانت الأفكار التي يُبرزها عقل الإنسان الفتي مُزيّفة وميتة، أم خِصبة وحقيقية. هنا

اشبه القابلات مرةً ثانية لكوني خالياً من الحكمة. أما اللوم الذي يُوجّه إلي غالباً، وهو أنني أطرح الأسئلة على الآخرين وليس لديَّ الذكاء للحُكم في أيّ موضوع، فإنه لوم عادل جداً ـ وسبب ذلك هو أنّ الله أجبرني على أن أكون قابلة، لكنه لم يسمح لي بالتوليد. ولستُ، أنا نفسي، حَكيماً بشكل خاص، لا وليس لديَّ أيّ شيء لأظهره هو الاختراع أو الولادة لروحي، بل إنه لأُولئك الذين يتحدّثون إليّ. يبدو بعضهم أنه غبي تماماً في البداية، ويُحقّقون كلّهم تقدّماً مُذهلاً عند نُضج معرفة بعضنا بعضاً إن انعم الله عليهم بهذا، ويكون هذا هو رأيهم الخاص مثلما يكون الآخرون بشأن هذا الموضوع. وإنه لواضح جداً أنهم لم يتعلّموا مني أيّ شيء قطّ. إنّ الكثير من الاكتشافات الجميلة التي يُحضرونها إلى الوجود هي من صُنعهم، لكنهم يدينون للإله ولي أيضاً بولادتها»[31].

هذه الصورة الذاتية الرائعة تستعيد ثلاثة عناصر أساسية في صورة سُقراط ومن مُحاورات الشباب، وهي: إعلان الجهل؛ وتأكيد أنه لم يُمارس يوماً تعليم أيّ شخص؛ وأخيراً، المُهمّة التي أوكَلَتْها إليه الآلهة. إلى هذه العناصر الثلاثة التقليدية لصورة سُقراط، أضاف أفلاطون عُنصراً رابعاً، هو وظيفة المُولِّد، هذه الوظيفة التي تغيب عن كلّ مُحاورات الشباب. لذلك يجدر بنا أن نُدرك جيداً بِمَ يختلف فنّ التوليد هذا عن الدحض. ففي حين يُواجه سُقراط مُحاوريه في مُحاورات الشباب وهم يتخيّلون أنهم يعرفون، ليُوصل إليهم، أو ليُوحي إليهم أنهم جَهَلة في الواقع، يُواجههم في مُحاورة ثياتيتوس ليُثبِت لهم، أو لأُولئك الذين

---

(31) 150 b-d.

يظنّون أنفسهم جَهَلة، إلى أي حدّ هم عُلماء بالواقع! بعبارات أخرى، يتوجّه الدحض إلى مُحاور يعتقد أنه عالِم، وهو جاهل في الواقع، في حين أنّ «التوليد» يهدف إلى أن يُوحي إلى المُحاورين الذين يظنّون أنفسهم جَهَلة، أنهم عُلماء أصلاً. ولكن ما الذي حصل حتى يُحدِثَ أفلاطون هذا الانقلاب؟ إنّ عدم حُصولنا على أية إشارة إلى التوليد قبل مُحاوَرَة ثياتيتوس، وهي مُحاورةٌ مُتأخِّرةٌ نسبياً، يحملنا على التفكير في أنّ هذه الاستعارة لا تدين بشيء إلى سُقراط التاريخي وأنها إلهام أفلاطوني[32]. صحيح أنّ بورنيات (Burnyeat) لا يُوافق على هذا التأويل، فإن من المُغري أن نَعُدَّ استعارة التوليد قد تفترض، شرطاً لإمكانها نظرية التذكّر التي يبدأ الحديث عنها في مُحاورة مينون (*b* 81 - *a* 84) وفي فيدون (*e* 72 - *a* 77). إنّ الأنفس التي يُولِّدها سُقراط أنفس «حُبلى» بالمعارف التي تأمّلتها واكتسبتها قبل هُبوطها إلى الجسد، وهي تحمل ذلك دون علم منها؛ ذلك أنها قد نسيتها لحظة مُلامستها الجسد. إنّ فنّ التوليد يعمد بالتحديد إلى طرح الأسئلة التي تُعزِّز تذكُّر المعارف التي اكتسبتها هذه النُّفوس قبل اتّحادها بالجسد[33]. وفكرة الدعوة التي خصّت الآلهة سُقراط بها قد تعرّضت للتصحيح بطريقة تجعلها تُناغِمُ فنّ التوليد؛ وفي حين كانت مُهمّة سُقراط في (الدفاع) قائمة على فحص الآخر بوساطة «الدحض» من أجل إظهار جَهْله، فإن دعوته «الجديدة» في

(32) M. Burnyeat, Socratic Midwifery, Platonic Inspiration, [1977], *in* Benson 1992, p.53-65.

(33) هذا التفسير الذي كان سائداً في القديم (راجع: پلوتارخُس، **مسائل الافلاطونية** *e* 1000؛ پيركليس في *Alcibiadem* 30.4 - 16 ,27). حديثاً قد أُخذ به، راجع: L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, 72-73.

ثياتيتوس، صارت تقوم بعد الآن على توليد النُّفوس بمُساعدتها على اكتشاف المعارف التي تحملها في داخلها دون علم بها. لذلك علينا أيضاً ألا نعجَبَ من ألا تكون مُحاورات الشباب قد ذكرت التقدّم العجيب الذي يُحقّقه الشُّبّان الذين يزورون سُقراط؛ ذلك أنّ هذا الأخير قد اكتفى بإظهار جهلهم.

هكذا نرى إلى أيِّ مدى ظلّت صورة سُقراط تتحوّل حَسَب تطوّر فكر أفلاطون الذي يُحقّق دورَ قوة فعلياً: إذ يتوصّل إلى إدخال عنصر جديد (سُقراط المُولّد) إلى عناصر قديمة (إعلان الجهل، ودعوة سُقراط) دون أن يشكّ القارئ في أننا ما زلنا أمام سُقراط نفسه. لقد حقّق أفلاطون ما يُعرف بضربة مُعلّم: إذ ألْحَقَ على الدوام بسُقراط صورة ووظيفة هما في الحقيقة من ابتكاره.

٧ ـ سُقراط في خدمة الألُوهية

يعرض سُقراط نشاطه الفلسفي كما لو كان مُهمّة أَمَرَهُ بها الإله، وعليه من ثَمَّ أن يُؤدّيها، وإلا يكون مُتّهماً بالعصيان تجاه مقام الألُوهية (38 *a*, 29 *a*). وتقوم رسالته على قيادة مُواطنيه من أجل معرفة ذواتهم، بإظهاره لهم جهلهم من جانب، الجهل بما يتخيّلون أنهم يعرفونه؛ ومن جانب آخر، بجعلهم يخجلون من اهتمامهم بأجسادهم وبالأُمور الخارجية أكثر من اهتمامهم بالنفس. وما دامت النفس مكان المعرفة والفضيلة، فإن الذين يُؤخذون بجهل مُزدوج هم للسبب عينه مشبوهون بإهمالهم أنفسهم، على حساب جسدهم وعلى حساب الخيرات الخارجية. فإذا كانوا فعلاً قلقين على أنفسَهم فلن يكونوا مُوافقين على اعتقاد أنّهم يعرفون في حين أنهم جَهَلة في الواقع. وحين يُشير إلى هذه الرسالة، بما لها من بُعد ديني لا شكّ فيه، فإن سُقراط يُؤكّد أحياناً أنه يمدّ يداً قوية إلى الإله وأنه في خدمته (23 *b*، 30 *a*)، وأحياناً أنه يُطيع أمراً

إلْهياً (33 *c*, 30 *a*, 28 *e*)، وأخيراً ويُوحي في بعض الأحيان بأنّه هدية الآلهة إلى أثينا (31 *a*, 30 *e*). تبدو الأمور إذاً وكأن سُقراط يرى في مُمارسة الفلسفة عملاً من أعمال التقوى، وطريقة من طرائق الإسهام في العمل الإلْهي. مع ذلك، يبدو من الصعوبة بمكان، بل من الاستحالة أيضاً، أن نستنتج رسالة في الاستجابة للعَرّاف؛ ذلك أننا لا نرى أبداً كيف استطاع سُقراط أن يَعُدّ نفسه مُخوَّلاً، بسبب عدّ النبيَّة البيثيَّة له الرجل الأكثر حكمة، للتصرّف كما لو أنّ الإلْهة قد أوكلت إليه كشف المعارف المُخطئة وحثّ الناس على القلق أكثر فأكثر على أنفسهم ممّا يقلقون على أجسادهم وعلى المُمتلكات المادية. إلا أن ثَمّة مقطعاً مهمّاً في الدفاع يُظهر بوضوح أنّ العَرّافة ليست إلا إحدى التمظهرات التي عدّ سُقراط مُهمّته بعدها بمثابة أمر إلْهي: «لقد سمعتم الحقيقة كاملة، يا أهل أثينا؛ ذلك أنّ الحقيقة التي أعلنتُها لكم: هي ما يُوحي بالحُبور أن تُخضِع للامتحان من يَعُدّون أنفسهم عُلماء في حين أنهم ليسوا كذلك؛ إن ذلك لا يكون بلا شكّ دون مُوافقة. أما أنا، وأنا أُكرّر ذلك، فهذا شيء أمرني به الإله، بطريق العَرّافين، والرُّؤى وبكلّ الوسائل، لأتمكّن أخيراً من اتّخاذ بُعْد إلْهي أتمكّن بعده من القيام بمُهمّة أيّاً كانت»[34].

بجعل الفلسفة تحت وصاية الألوهية، يتبع أفلاطون دون شكّ غاية تسويغيّة: بعيداً عن أن يكون كافراً، بل مُلحداً، كان سُقراطاً مُطيعاً لهذه الدرجة للآلهة، إلى درجة أنه لم يتردّد في تسخير حياته لخدمتها، وللتضحية بمصالحه الشخصية من أجل هذه الرسالة، وفقرُه الشديد شاهدٌ على ذلك. وبإلحاقه أصلاً إلْهياً

(34) 33 *c*.

بالنشاط الفلسفي الذي يقوم به مُعلّمه، يكون أفلاطون قد أصرَّ على تقوى سُقراط، وهو بالفعل نفسه يُخفي الديون الفكريّة التي تعهّد بها لمقام الفلاسفة والسفسطائيين في أيامه.

يُثير الأصل الإلٰهي لرسالة سُقراط أيضاً قضية شائكة تتعلّق بصفة استقلالية الفلسفة عن الألُوهية. غالباً ما يُقدَّم سُقراط بوصفه مُبشّراً بأخلاقية عقلانية ومُستقلّة، ومن الخطإ بمكان عدّ الفلسفة كما تصوّرها سُقراط نشاطاً يُطيع حصراً مُتطلّبات العقل الإنساني. إنّ أنصار صفة الاستقلالية عن الأخلاقية السُّقراطيّة يُثيرون، بين أُمور أُخرى، هذا المقطع من كريتون: «أنا رجل كما ترى (وليس الآن فقط وأوّل مرة بل في كلّ الأوقات) لا يُعطي مُوافقته على أية قاعدة سلوك، ما لم تكن تُوحي لي بأنها الأفضل، خاصة إذا كنت أُطبّق برهاني عليها»(35). وباسم هذا المبدإ لا يتردّد سُقراط في التشكيك في العادات وفي القِيَم السلفية التي لا سُلطة لها إلا بقدْر ما يُلقى عليها من قيمة التقليد والامتياز الذي يتمتّع به بعض الشعراء، ولا سيّما هوميروس (Homère) (القرن 9 ق. م.) وهسيودوس (Hésiode) (بداية القرن 8 ق. م.) لو وقفنا عند هذا المقطع في كريتون، لحقَّ لنا أن نعُدَّ الأخلاق التي طوّرها سُقراط أخلاقاً «تنبع من الذات»؛ بمعنى أنها لا تعترف بقواعد للعمل إلا بالإملاءات التي يُؤيّدها العقل الإنساني. أما إذا أردنا أن نعدل مع موقف سُقراط، فعلينا أيضاً أن ننتبه إلى الموقف الذي يتبنّاه والذي يُعَدّ تتمة للتدخّل الإلٰهي في سير أحداث حياته. فهل بإمكاننا الحديث عن استقلالية بالمعنى القوي للكلمة؟ إذا كان سُقراط قد قَبِلَ على الدوام تدخّلاً إلٰهياً، دون أن يلتفت إلى أنّ العقل الإنساني قادر على التشكيك في هذا النوع من

---

(35) 46 *b.*

التدخّل لا بل على رفضه؟ ذلك هو الرهان المُهمّ الذي تُثيره علاقات سُقراط بإشارته الإلٰهية، التي اعتدنا أن نُسمّيها خطأ «شيطانه»[36].

بدأت الإشارة الإلٰهية بالظهور على سُقراط منذ طفولته، وكانت تتدخّل أول الأمر بشكل صوت، لا لِتَدُلّهُ على ما يجب عمله، بل لمنعه فقط من إكمال عمل كان ينوي القيام به (الدفاع 31 *d*). قد يكون مُغرياً أن نَعُدّ الإشارة الإلٰهية شكلاً من أشكال الضمير الأخلاقي الذي يعترض على عمل سيّئ كان سُقراط يستعدّ للقيام به، إلا أنّ تفسيراً من هذا النوع لا تسمح لنا به النُصوص؛ فالإشارة الإلٰهية تتدخّل غالباً لتمنع سُقراط من تأدية أعمال غير مؤذية، كأن يقف لمُغادرة المعهد الرياضي (يوثيدموس (Euthydème) 272 *e*). وسُقراط نفسه يقول إنّه في الأيام التي سبقت مُحاكمته تدخّلت الإشارة الإلٰهية غالباً في أشياء لا دلالة لها (الدفاع 40 *a*). وفي الدفاع أيضاً (31 *c-e*) يُشير سُقراط إلى تدخّل للإشارة يُصَوِّرُ طاعته تجاه مقام الإلٰهي، ويُؤكّد أيضاً أنّ الفلسفة نشاط يُوضع في خدمة الإله. يروي سُقراط لنا إذاً أنّ الإشارة قد ظهرت ذات يوم لتمنعه من مُمارسة السياسة. وما دامت الإشارة لا تعرض البتّة سبب تدخّلها، فعلى سُقراط أن يُوضح ذلك بنفسه. في هذه الحالة، فإن السبب الذي يعزوه سُقراط إلى الإشارة لتسويغ مُعارضتها مُمارسته السياسية، هو

---

(36) لا يتحدث أفلاطون، ولا اكسينوفون عن «شيطان» سُقراط بل يتحدّثان عن الألوهية، التي تتجه أحياناً إلى سُقراط عبر الإشارة. إلا أنه بعد القرن الثاني بعد الميلاد تحدّث كلٌ من پلوتارخوس وماكسيم الصوري وأبولي عن الإشارة الإلٰهية وربطوها بـ «شيطان»، وهذا ما كان شكلاً من التوسّط بين الناس والآلهة.

أنّ هذا الالتزام سيُكلّفه آجلاً أو عاجلاً حياته، بحيث إنّه لن يكون من المصلحة بمكان أن يُتابع «رسالته» التي تقوم على مُضايقة مُواطنيه، بطريقة الذبابة (30 e)، ليتسنّى لهم أخيراً أن يُولوا نُفوسهم العناية والانتباه اللذَيْن تستحقّهما؛ فالإشارة الإلٰهية يجب عدُّها من التمظهرات التي تدخّلت عبرها الآلهة لتدُلّ سُقراط على أن يُسَخِّر نفسه للفلسفة.

وبقدر ما يكون التأويل الذي يُعطيه سُقراط لتدخّل الإشارة تأويلاً يجب أن يخضع لمُتطلّبات العقل، علينا أن نذهب باعتقادنا إلى حدّ التسليم بأن هذه اللحظة التفسيرية مُوافِقَةٌ تماماً لعقلانيّة سُقراط. إلا أنّ العقل ليس هو الأعلى؛ ذلك أنه يظهر مُطيعاً وهادئاً تجاه إشارة إلٰهية لا ينفي البتّة تدخّلها. من هنا نجد بعض الصعوبة في مُتابعة المُفسّرين[37]، الذين يُؤكّدون أنّ سُقراط لم يكن ليُوافق على اتّباع تعاليم الإشارة لو كانت هذه التعاليم ستُعارِضُ العقل الأخلاقي. إنّ الحَرَج لا يأتي من كون سُقراط قد خضع لأوامر إلٰهية كان يُمكن عقلَهُ الأخلاقي أن يُنكرها، بل إنّ الأمر يعود بالأحرى إلى كونه قد أكد كون العقل الأخلاقي عقلاً سيّداً ومُستقلاً بشكل كامل، وفي إمكانه من ثَمَّ أن يُعارض الأمر الإلٰهي. أما كون سُقراط لم يشكّك مُطلقاً في أساس تدخّلات الإشارة الإلٰهية، فذلك يُظهر حُدود العقل الأخلاقي، بل تبعيته أيضاً. يبني سُقراط براهينه انطلاقاً من التدخّل الإلٰهي الذي يُحاول أن يكتشف دلالته، إلا أنه لا يُشكّك في التدخّل بالذات البتّة. إنّ موقفه من اللحظة التفسيرية التي تَلِي تمظهر الإشارة، موقف يتماهى كلّياً مع الموقف الذي اتّخذه بعد أن أحاط علماً بالجواب الذي قدّمته النبيّة البيثيّة (Pythie) إلى شريفون. صحيح أنّ سُقراط

(37) Vlastos 1994, p.388-389.

كان جاحداً، ولكن لمّا كانت البيثيَّة لا يُمكن أن تكذب (**الدفاع** 21 *b*) ـ وهذا يُؤكِد أنّ سُقراط لم يشك البتّة في قوة التدخّل الإلٰهي وفي أساسه ـ كان علينا عَدّ جواب البيثيَّة بمثابة سرّ يحتاج إلى تفسير. ولذلك يُحاول سُقراط مُستخدماً عقله الكشف عن الدلالة الحقيقية. إنّ هذا الجهد العقلي في فكّ معنى الوحي الإلٰهي يتشابه، بل يتماهى، مع ما نُلاحظه حين يعكف سُقراط على تأويل الإشارة الإلٰهية والتمظهرات الأُخرى التي بوساطتها تُبلغه الآلهة إرادتها. (راجع: **فيدون** 60 *e* - 61 *a*).

إذا سلّمنا بأن سُقراط قد قَبِلَ دونما نقاش تدخّلات الآلهة، وبعضها يتعلّق بسير حياته بالذات، فعلينا كما يظهر أن نعتقد استحالة قبول استقلالية أخلاقيته. إنّ معارضة الإشارة لما يقوم به في السياسة (**الدفاع** 31 *d*) تُظهِرُ بوضوح أنّ سُقراط قد قبل بالكُليّة أن يُلغِيَ التدخّل الإلٰهي دعوته إلى عمل ما يُوشك أن يقوم به، أو إلغاء مشروع كان يستعدّ لتنفيذه[38]. أشار هنري بِرغسون (Henri Bergson) (1859 ـ 1941) إلى السّمة التناقضية في الأخلاق العقلانية، مثل أخلاق سُقراط التي تخضع لما يتجاوز العقل: «إنّ رسالته رسالة ذات طبيعة دينية وصوفية بالمعنى الذي نُعطيه في أيامنا لهذه الكلمات؛ إنّ تعليمه، العقلاني جداً، تعليم يرتبط بشيء يُخيّل إلينا أنه يتجاوز العقل المحض»[39]. إلا أنّ ما يتجاوز العقل

(38) Vlastos (1994, p.389-390).

إنّ فلاستوس يُحاول أن يُحافظ على سيادة العقل النقدي عند سُقراط، فهو يرفض تدخل الإشارة الإلٰهية في **الدفاع** 31 *d* إلا أنّ تفسيره لهذا المقطع لم يكن مُقنعاً.

(39) *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, [1932], Paris, PUF, 1962, p.60.

الإنساني المحض يظلّ على ما يُخيّل إلينا في دائرة العقلانية؛ ذلك أنّ الإله الذي هو المُستلهم الحقيقي للحكمة عقلاني باستمرار. ومُرونة سُقراط تجاه ما هو إلهي ليست موقفاً لاعقلانياً، بل إنها على العكس طريقة تتيح للعقلانية الإنسانية أن تتحرّر مُؤقّتاً من حُدودها، حتى تجد، ولو في حُدود اللحظة، طريقها إلى الحكمة الإلهية.

إلى ذلك، فالتحليل المُتأنّي لقصة العرّافة قد أتاح لنا أن نعرض عدداً من الموضوعات الأساسية في فلسفة سُقراط، إلا أنه علينا الآن أن نُشير إلى محاوراتٍ أُخرى تعرض عناصر أُخرى أساسية في عقيدته.

VI ـ المُفارقـات السُّقراطيـة

نطلق اسم «المُفارقات السُّقراطيّة» على مواقف أخلاقية دافع سُقراط عنها، وهي مواقف تُضادُّ (para) الرأي (doxa) العامّ. والمُفارقات الأساسية هي الآتية:

1 ـ الفضيلة معرفة.

2 ـ لا أحد يفعل الشرّ بإرادته.

3 ـ تُشكّل الفضائل وحدة.

4 ـ خيرٌ أن يُصيب الإنسان الجَوْر من أن يقترفه بنفسه. (**جورجياس** 469 *b-c*).

5 ـ يجب عدم الردّ على الجَوْر بالجَوْر، وألا نفعل الشرّ للآخر، ولا حتى لمن اقترف الشرّ معنا. (**كريتون** 49 *c-d*).

في ما يأتي سنتطرّق بالتفصيل إلى المُفارقات الثلاث الأُولى:

[المُفارقة الأولى]: إنّ الموقف الذي يجعل الفضيلة علماً[40]، موقف يُناقض أكثر الآراء انتشاراً بشأن طبيعة الفضيلة وبشأن طرائق انتشارها. كان اليونانيون يَعُدّون الفضيلة هِبَة إلٰهية، حتى لو كانت طبيعية، أو حتى لو كانت، خلافاً لذلك، نتيجةَ التمرين، فإنه كان من غير الطبيعي عدّها، كما يعدّها سُقراط، معرفة يكفي اكتسابها أن يُصبح الإنسان فاضلاً. أما سُقراط فكان على قناعة تامة بأن العلم شرط ضروري وكافٍ ليكون الكائن فاضلاً، أي أنّه يكفي أن نعرف عَلامَ تقوم الفضيلة حتى نُصبح بالضرورة ودون التباس فُضلاء (**پروتاغوراس** 352 *b-d*). بالعكس، لو زعمنا العمل بطريقة فاضلة، لكُنّا بالضرورة نعرف ما الفضيلة. وهكذا فإن العرّاف «**يوثيفرو**» في المُحاورة التي تحمل الاسم نفسه، يجب ضرورة أن يعرف جوهر التقوى، لأنه يتصرّف عن قناعة بتقواه إذ يُلاحق أباه المُتّهم بالقتل. (4 *a-e*).

إنّ تحديد مُختلف الفضائل لا يعني إرضاء مصلحة نظرية خالصة أو عقلانية؛ فسُقراط يُعالج أيضاً تحديدات تتناول سُلوكاً نتبعه في الحياة؛ ففي نهاية مُحاورة **لاخيس**، بعد أن لاحظنا إخفاق المُحاورين الحاضرين في تحديد الشجاعة، يُعلن سُقراط أنه سيستأنف المُحاورة ـ المُناقشة غداً عند الفجر! فإذا كانت الفضيلة معرفة، فإنه لا ضمانة لنا في العيش عيشة صالحة ما دُمنا نجهل طبيعة الفضيلة. إنّ معرفة الفضيلة دليل لا يُخطئ؛ ذلك

(40) **لاخيس** 194 *d*؛ **جورجياس** 460 *b-c*؛ **پروتاغوراس** 361 - 349 *d* *b*؛ **هيپياس الصغرى** 375 *d-e*؛ **الجمهورية** 350 *d* I.

انّ المعرفة تُقدّم لنا نَمُوذَجاً يسمح بتحديد هُويّة الافعال والسلوكات التي تُطابقُها، أو تلك المُعاكسة لها (يوثيفرو *e* 6). إنّ من يملك مثل هذا النُمُوذَج يحصل بذلك على ضمانة أنّه سيختار كلّ مرة الخيارات الحسنة، وأنه سيختار دون المُخاطرة بالوقوع في الخطإ، الخيراتِ الفعلية. (راجع: يوثيفرو *e* 15 - *a* 16). من الإلحاح بمكان إذاً أن نُحدِّدَ مُختلف الفضائل، ذلك أنّ التحديد هو بالضبط صياغة المعرفة التي تقوم عليها كلّ فضيلة خاصة.

من المُحتمل أن تكون مُفارقة الفضيلة ـ العلم قد أثّرت في اختيار الأشخاص الذين يبرزون في المُحاورات المُخصّصة للبحث في التعريف. إذاً يُفترض في الذين يُحاورون سُقراط أن يكونوا تجسيداً للفضيلة التي تكون محور الحديث في المُحاورة. وهكذا نجد سُقراط يتحدّث في الشجاعة في مُحاورة لاخيس إلى اثنين من القادة؛ وفي التقوى في مُحاورة يوثيفرو إلى أحد العرّافين. ويتحدّث في الاعتدال في خارميدس إلى مُراهق شاب مشهور بتحفّظه؛ وعن الصداقة في ليزيس Lysis إلى اثنين من الأصدقاء الشُبّان. والحال أنّ هؤلاء المُحاورين أعجز من أن يقترحوا تحديداً يستجيب لمُتطلّبات سُقراط، بل إنهم يُواجهون الكثير من المصاعب في فهم ما يُنتظر منهم حين يُطالبهم بتعريف هذه الفضيلة أو تلك. ينتظر سُقراط من محاوريه أن يحدّدوا هُويّة السّمات أو الخيوط المُميِّزة التي يشترك فيها الناس وكلّ السلوكات التي يعترف بها، كأن يكونوا أتقياء على سبيل المثال، وأن يعرفوا هذا الخط المميّز بالفضيلة التي يكون كل الناس فيها «فضلاء» والتي تكون سُمعة سُلوكهم هي كذلك. والحال أنّ أول تعريف يقترحه مُحاورو سُقراط لا يستجيب لهذا الانتظار، لأن هذا التعريف المُقترح لا يعدو كونه شرحاً من ضمن شروح أخرى للفضيلة المزمع تعريفها. وهكذا في يوثيفرو (*e* 5) وهي المُحاورة

المُخصَّصة للتقوى، يُجيب يوثيفرو بأنّ التقوى تقوم على فعل ما يفعله، وبالتحديد مُلاحقة من اقترف جَوْراً؛ وفي **خارميدس** (159 *b*) وموضوعها الاعتدال، يُجيب خارميدس الشاب بأن الاعتدال يقوم - وهذا ما يُناسِبُ - على إبراز التحفّظ؛ وفي الكتاب الأول من **الجمهورية** (331 *b*) حيث يدور البحث حول تحديد العدالة، يزعم رجل الأعمال سيفالوس (Céphale) أنّ العدالة تقوم على قول الحقّ وعلى دفع الدُّيون؛ وفي **هيپياس الكبرى** (287 *e*)، وهي مُحاورة تدور حول تحديد الجمال، يُؤكّد السفسطائي هيبياس أن الجَمال هو الفتاة الجميلة بكلّ اختصار وبساطة؛ وفي **مينون** (72 *a* - 71 *e*)، وهو حوار يدور حول طبيعة الفضيلة بشكل عام، يُميِّز مينون الفضيلة التي تكون خاصة بالرجل من الفضيلة التي تكون خاصة بالمرأة، وهذه فضيلة تتميَّز هي أيضاً من الفضيلة في الأولاد أو في الكُهول أو في العبيد إلخ. أمام هذا التوالد في الفضائل الخاصة ببعض جماعات الأفراد، في حين أنه يجب أن يكون لها شيء مشترك ما دامت «فضائل»، يجيب سُقراط مُتعجِّباً: «لقد حالفني الحظّ على ما يظهر، يا مينون! فقد كنت أبحث عن فضيلة واحدة ووحيدة، وها أنذا أكتشف بفضلك خلية نحل من الفضائل»[41]. هكذا، فإن مُحاوري سُقراط يجدون صعوبة في إدراك ما يُنتظر منهم حين يطلب منهم جواباً عن السؤال، «ما X» وحيث تكون علامة X كناية عن الفضيلة. في مُحاورة **لاخيس** يُشير سُقراط في موضعين (191 *c*, 190 *e*) مع إبراز جانب من السخرية، إلى أنه المسؤول عن الصعوبات التي يُواجهها صديقه في فهم ما طُلب منه. إنّ الارتباك الذي وجد لاخيس نفسه فيه،

(41) 72 *a*.

وكذلك سائر المُحاورين الذين كان عليهم الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة، يأتي من أنّ سُقراط، على ما يقول أرسطو[42]، كان أول من حاول البحث في تعريفات كلّية لمُختلف الفضائل الأخلاقية.

من المُمكن بمكان أن نُعيد رسم أصل مُفارقة الفضيلة ـ العلم في مُحاورات أفلاطون؛ فهذه المُفارقة تُستلهَم من مُشابَهة مُختلف المعارف التقنية، مثل الطب، والبناء، وقيادة السفينة، وفنّ قيادة الجيش، إلخ. تُعتبر هذه التقنيات المُختلفة نَمُوذَجية لأنها تُبرهن على أنّ النشاطات الإنسانية المُوجَّهة نحو غاية مُعيَّنة، التي تستند إلى معرفة، نشاطات غالباً ما تُكلّل بالنجاح؛ أي إنّ المعرفة هي الشرط الذي يُوصل إلى نجاح النشاطات التقنية[43]. إذاً، إذا كان الأمر كذلك في مجالات التقنية، فلماذا يكون مُختلفاً في مجال الأخلاق والسياسة؟ وما دامَ العلم يُمكن أن يُؤدّي إلى النجاح في النشاطات التقنية، فإن سُقراط يُراهن على أنه في الإمكان أن يكون كذلك ضامناً للنجاح في الفعل في دائرة ما هو أخلاقي وسياسي. في مُحاورة **جورجياس** (460 *a-b*)، يستنتج سُقراط من النَّمُوذَج التقني النتيجة عينها ـ الفضيلة معرفة ـ، ولكنه يستعمل لذلك حُجّة مُختلفة: ما دامَ كافياً أن ندرس الطب لنُصبح أطباء وما دامت كافيةً دراسة الهندسة لنُصبح مهندسين، فإن من يدرس العدالة هو بالفعل عينه عادل. في مُحاورات أُخرى مُتعدّدة[44] يُقيم

(42) **الماورائيات** M 4, 1078 *b* 17 - 19.

(43) **يوثيدموس** 279 *e* - 280 *b*؛ **الجمهورية** I 340 *d-e*.

(44) **يوثيفرو** 14 *a* - 14 *d*؛ **خارميدس** 173 *a*, 165 *c*, *d-e* - 161 *a*, 159 *a*، 174 *d*، 175 *a*؛ **يوثيدموس** 291 *d* - 292 *b*.

سُقراط تقارباً آخر بين الفضيلة والتقنيات: وما دامت هذه تستند إلى علم لتحقيق عمل ما أو مُنْتَجٍ ما (ergon)، فإن على الفضيلة، بفضل العلم الذي تقوم عليه، أن تنتج حاصلاً أو أثراً (ergon)، وإن لم يكن من طبيعة المنْتَجِ التقني نفسها، لأن الأثر هنا يكون داخل النفس (تحسين الذات والسعادة).

مع أنّ مُختلف التقنيات تُقدِّم نَمُوذَج النشاط الغائي، الذي يقوم نجاحه على المعرفة التي تتحكّم بهذا النشاط، فإن سُقراط قد أدرك مع ذلك حُدود المُماثلة بالعلم التقني. والحُدود هذه لها أسبابها في الفُرُوق التي لا يُمكن تجاوزُها بين العلم الأخلاقي والعلم التقني. إنّ الفرق الأول هو أنّ العلم التقني شرط ضروري لنجاح العمل، في حين أنّ العلم الأخلاقي شرط ضروري وكافٍ. هذا الفرق نجد توضيحاً له في **هيبياس الصغرى** (376 *c* - 371 *e*) حيث يجهد سُقراط في الإتيان ببرهان على أنّ من يمتلك كفاية في تقنية مُعيَّنة يُمكنه، بحَسَب رغبته، الحُصولُ على نتيجة جيِّدة أو على نتيجة سيِّئة. على سبيل المثال، يستطيع الخزّاف الكُفْءُ أن يصنع إناء جميلاً، أو في استطاعته أيضاً، إذا ما حدَّثه قلبه، أن يصنع إناء رديئاً. الشيء الأكيد، هو أنّ الفخّار الكُفْء أعلى من الذي يجهل فنّ صناعة الفخّار، ذلك أنّ هذا الأخير، لعدم امتلاكه الكفاية اللازمة، لا يستطيع الحصول إلا على نتيجة سيِّئة. فالكفاية التقنية إذاً شرط ضروري، لكنه ليس كافياً للحصول على النجاح. إنّ تطبيق النَّمُوذَج التقني على العلم الأخلاقي في هذه النقطة يُوصل إلى نتيجة غير مقبولة: أنّ من يملك العلم الأخلاقي يستطيع تَبَعاً لرغبته أن يتصرّف بشكل فاضل أو لا، وبذلك هو يتفوّق على الجاهل الذي لا يستطيع أن يتصرّف بشكل فاضل. إذاً، من يعرف العدالة لا يستطيع أن يتصرّف أو يعمل بشكل فيه

جَوْر[45]، ولذلك فإن العلم الأخلاقي خلافاً للعِلم التقني شرط ضروريٌ وكافٍ لضمان نجاح الفعل.

أما الفرق الثاني وهو الفرق الأهم دونما ريب، هو أنّ العلم التقني تابع للعلم الأخلاقي. وحالة الطب تُظهر بطريقة واضحة تَبَعية العلم التقني. فالطبيب الذي يُطبِّق قواعد الفنّ الطبي يصل إلى نتيجة، هي كما نعرف شفاء المريض، لكنه لا يعرف بوصفه طبيباً، هل الأفضل في بعض الحالات لبعض المرضى الامتناع عن الرغبة في العودة إلى الصحة؛ ذلك أنّ الصحة قد تكون شرّاً آنذاك؛ فالطبيب لا يعرف إذاً بالنسبة إلى أيّ مريض وفي أيّ ظُروف سيكون الأثر الذي يعرف أن يُحدثه جيداً أو سيِّئاً[46]. ومعرفة الخير والشر تُشرف على العلم التقني الذي لا يعرف أن يُحدّد بشكل أكيد هل النتيجة التي يُحدِثُها خير بالفعل. إنّ لتَبَعية العلم التقني آثاراً مُهمّة على الصعيد السياسي. إنّ المعرفة التي تؤمِّن السعادة الفردية والجماعية ليست المعرفة التقنية التي تستطيع أن تُؤمِّن في الأكثر الازدهار المادي، بل هي المعرفة الأخلاقية. في مُحاورة خارميدس (173 *a-d*)، يتخيَّل سُقراط في الحلم مدينة يستطيع حُكّامها الاعتراف بمهارة كلّ فرد فيها، بحيث إنّ كلّ الوظائف الضرورية لحياة المدينة ستُوكل إلى رجال ذوي كفايةٍ. إلا أنّ سُقراط سيتخلّى أخيراً عن هذا الموقف الذي تخيّله بوساطة حُلم خادع؛ ذلك أنّ مدينة تُدار بفعل إلزام المهارة التقنية ليست مدينة على يقينٍ من معرفة السعادة (راجع: 173 *d*). إنّ

---

(45) جورجياس 461 *a* - 460 *c*؛ الجمهورية 335 *c-e* I.

(46) خارميدس 164 *a-c*؛ لاخيس 195 *c-d*. ومَثَل قبطان السفينة في جورجياس (511 *d* - 512 *a*).

سُقراط يرفض دونما مُواربة فكرة مدينة تكنوقراطية، يكون الأمر الوحيد الذي يسود النشاط التقني فيها هو الكفاية. إنه على قناعة بأن سعادة المدينة إنما تقوم على المعرفة الهَندسية، أي المعرفة التي تكون في مقدّمة مُجمل النشاطات الأُخرى، بحيث يعود إليها تحديد غائية أيٍّ منها وشُروط منفعتها على التوالي. هذه المعرفة الهندسية المعمارية هي معرفة الخير والشرّ. الشيء الأكيد هو أنّ السعادة ليست مُرادفاً للرخاء المادي، ولذلك نجد سُقراط يُوبِّخ ساسة عصره الذين يسعَوْن إلى تجهيز المدينة بالتجهيزات الكُبرى (المعابد، والأسوار، والترسانات، والبواخر إلخ)[47]، ويُهملون بذلك الواجب الحقيقي وشرط السعادة: أي جعل شُركائهم في الوطن في وضع أفضل.

وثالثاً، أخيراً، يُمكن أن يكون العلم التقني موضوع تعليم، بحيث إنه يُمكن بسهولة نقله إلى الغَيْر، في حين أنه من غير المُؤكّد أن تكون الفضيلة موضوع تعلّم. إنَّ سُقراط لا يترك مُناسبة يُذكِّر فيها بأن كبار رجال الحُكم في أثينا وأصحاب الشهرة بما لهم من فضيلة، ولا سيّما بِيرِكليس، وثميستوكليس (Thémistocle) وأريستيدس (Aristide)، كانوا أعجز من أن ينقلوا الفضيلة إلى أبنائهم[48]، في حين أنهم استطاعوا مع ذلك أن ينقلوا إليهم مهارات تقنية (رُكوب الجياد، ورمي السِّهام إلخ). أمّا عجزُ رجال السياسة عن جعل أولادهم في حالة أفضل وكذلك مُواطنوهم فقد يعود إلى كونهم لم يكونوا فُضلاء فعلاً، وهذا

(47) الكيبيادس *134 b*؛ جورجياس *517 b-c*، *518 e - 519 b*.

(48) لاخيس *180 b, 179 a-d*؛ مينون *93 a - 94 e*؛ بروتاغوراس *319 e- 320 b*؛ الكيبيادس *118 a - 119 c*.

يُظهره الاستقصاء الذي مارسه سُقراط على القادة السياسيين في (الدفاع). لذلك لا يجوز لنا أن نستنتج، من إخفاقهم، أنّ الفضيلة غير قابلة للتعليم؛ ذلك أنه أخيراً إذا كانت الفضيلة معرفة، وهذا ما اعتادَ سُقراط أن يقوله، فذلك يعني من حيث المبدأ أنه يُمكن أن تكون موضوع تعليم. إذاً، الشكوك التي ساورت سُقراط، بشأن إمكان تعليم الفضيلة (**مينون** *d* 89-*c* 96)، تُظهر بوضوح أنه لم يكن مُوقِناً باستمرار بأنّ الفضيلة كانت علماً. (**مينون** *d* 96 - *c* 98).

أما المُفارقة الثانية، التي تقول إنّه لا أحد يفعل الشرّ بإرادته[49]، فهي مُفارقة تُستنتج من الأولى. فما دامت الفضيلة معرفة، وما دامت معرفة الفضيلة تقود إلى فعل يكون مُطابقاً لها، فإننا نستنتج أنّ من يفعل الشر يفعله جهلاً به ورغماً عنه. إنّ سُقراط لا يسعى أبداً إلى إخفاء الطبيعة المُفارقة لموقفه (**بروتاغوراس** *d-e* 352). إنّ الرأي الأكثر انتشاراً هو أنه من المُمكن أن يفعل [الإنسان] الشرّ مع معرفة السبب كما تعترف بذلك ميديا (Médée) وهي تستعدّ لقتل أولادها[50]. بعد عِدّة قُرون من ذلك، عبَّر الشاعر اللاتيني پوبليوس أوڤيديوس (Ovide) (43 ق.م. ـ 18م.) عن ذلك بلسان ميديا بأبيات مشهورة، مُبْرزاً الموقف المُشترك الذي كان سُقراط مُعارضاً له: «أرى الخير وأُوافق عليه، إلا أني سأتبع الشرّ»[51]. يرفض سُقراط قَبول أنه يُمكن فعل الشرّ مع معرفة الأسباب، أي إذا كُنّا نعلم، أو نعتقد

---

(49) **بروتاغوراس** *d-e* 345 ,*c-d* 358؛ **الدفاع** *a* 25 - *d* 26؛ **جورجياس** *e* 509 ,*c* 468 - *c* 467؛ **مينون** *b* 77 - *b* 78.

(50) Euripide, *Médée*, 1078 - 1079.

(51) **التحولات** VII 20-21.

أنّ ما نستعدّ لفعله شرّ. إنّ الناس لا يختارون البتّة الشرّ من أجل الشرّ[52]، وهم يفعلون ما يبدو لهم خيراً؛ ولكن قد يحصل لهم غالباً، بسبب جهلهم بالخير الفعلي، أن يَعدّوا خيراً حقيقياً ما ليس إلا خيراً ظاهراً، أي إنه خير باطل. إنّ الشرّ الذي يقترفه الناس ليس فعلاً اختيارياً، بمعنى أنه لا يُناسِبُ ما يُريدون حقاً - الخير - وأنّ ذلك يتأتّى دائماً من الجهل: وما كانوا ليقترفوا ذلك لو كان عندهم العلم بطبيعة الخير الحق وبالفضيلة.

إنّ أخلاقية سُقراط أخلاقية ذات طبيعة فكرية؛ ذلك أنها ترفض أن تقبل، خلافاً للرأي السائد على نِطاق واسع، أن يكون إنسان يعرف ما هو خير ولا يفعله، بسبب القوة، أو بقوة التأثير، سواء تعلّق الأمر بالغضب، أو بالخوف أو بالرغبة أو بالانجذاب للذة؛ فسُقراط يتمرّد على الرأي السائد الذي يقول إنّ العلم لا قوة له، ولا اتجاه ولا أمر، وإنّه بالإمكان تحييده بسهولة وقَلْبه عبر نزوات لاعقلانية (**پروتاغوراس** 352 *b*). لا يشكّ سُقراط البتّة في أنّ العلم ليس جامداً، بل إنّه على عكس ذلك، يملك من القوة ما يجعله يُحدّد الفعل الإنساني بطريقة أكيدة لا يُمكن أن تُرَدّ. من العَبَث إذاً أن نَعُدّ، مثل معظم الناس، العلم عاجزاً، وأن نرى إمكان السيطرة عليه، شأن العبد بالانفعالات (**پروتاغوراس** 352 *c*). ولنستعِد الصيغة التي وضعها أرسطو[53]، سُقراط ينفي إمكان «غياب السيطرة على الذات» (akrasia). إذا امتلك أحدهم العلم فهو سيكون بالضرورة سيِّد نفسه، بحيث إنّ ما يُسمّيه الناس

(52) جورجياس *a-c* 468؛ مينون *b* 77 - *c* 78.

(53) الأخلاق إلى نيقوماخوس VII 2، *b* 1145 25 - 26؛ الأخلاق الكبرى II 6, 1200 *b* 29-25.

«akrasia»»، أي أن يُصار إلى السيطرة عليهم بالخوف، وبالخشية، بالغضب أو بالرغبة، ليس فعلاً، إلا الجهل (**پروتاغوراس** *359 d, 358 c*). كذلك يجب ألا ندهش إذا كان سُقراط يَعُدّ الجهل شرّاً (**جورجياس** *477 b*؛ **يوثيديموس** *281 e*) بل أكبر الشُرور على الإطلاق (**جورجياس** *458 a-b*).

وما دامَ سُقراط قد دعم فكرة أنّ المعرفة شرط ضروري وكافٍ لتبنّي سُلوك فاضل، فهو لذلك لا يرفض غياب السيطرة على الذات فحَسْب، بل «السيطرة على الذات» (enkrasia) أيضاً، بوصفها مَيْلاً يتميَّز من الفضيلة ومن العلم. خلافاً لسُقراطِ اكسينوفون، الذي يُعطي السيطرة على الذات وضعية مُتمايزة، وضعية أساس الفضيلة[54]، فإن سُقراطَ أفلاطون لا يُعطيها أيّ دور، وهذا ما يشهد عليه غياب هذا التعبير في مُحاورات الشباب. يُمكن تفسير هذا الغياب بسهولة: فما دامت المعرفة تكفي لجعل الناس فُضلاء، فإن السيطرة على الذات تفقد أسباب وجودها؛ فمن نفي غياب السيطرة على الذات نستنتج ضرورة عدم نفع السيطرة على الذات: فإذا كان غياب السيطرة على الذات مُستحيلاً إذا كان العلم حاضراً، فإن السيطرة على الذات تُصبح أمراً زائداً. وليس مُصادَفَةً، دون شك، كون إعادة تأهيل السيطرة على الذات، بمعنى السيطرة على اللذّات الجسدية، ستتّحد مع الاعتراف بإمكان غياب السيطرة على الذات؛ فمن اللحظة التي يعمد فيها أفلاطون في (**الجمهورية**) إلى تطوير مفهوم ثلاثي للنفس، يعترف بإمكان غياب السيطرة على الذات، ذلك أن لا شيء يمنع الإنسان الذي تسيطر عليه الرغبات التي تسكن في الجزء الأدنى من النفس من

(54) **المأثورات** I 5, 4.

أن يفعل ما يُضادّ معرفته بالخير. إذا كان العلم لم يَعُدْ يكفي لضمان سلوك فاضل، فإن السيطرة على الذات تجد مُسَوِّغ وجودها وهو مُساعدة العلم والعقل. (**الجمهورية** *e* 430 - *b* 431 IV). وبعد إغفال السيطرة على الذات في مُحاورات الشباب بحُجّة عدم منفعتها، وأنّ العلم وحده يكفي، عاد أفلاطون فصالحها وأعطاها أهمّية، ربّما لا تكون مُوازية لما يعترف به اكسينوفون في **المأثورات**، إلا أنها ليست أقلّ اعتباراً.

أما **المُفارقة الثالثة**، التي سنكتفي هنا بالإشارة إليها باختصار، فهي المُتعلّقة بوحدة الفضائل؛ فعند الغالبيّة من مُعاصري سُقراط، من المُمكن أن يمتلك [الإنسان] بعض الفضائل، وأن يكون مُجرّداً من بعضها الآخر كأن يكون المرء تقيّاً وجباناً في وقتٍ واحد. إنّ سُقراط يعتقد خلافاً لذلك أنه من المُستحيل أن يملك الإنسان فضيلة مُستقلّة عن الفضائل الأُخرى؛ فالرجل التقي (أو العادل، أو الشجاع.. إلخ) يملك بالضرورة كلّ الفضائل الأُخرى[55]. إنّ وحدة الفضائل تعود إلى كون العلم الذي هو أساس كل واحدة منها، هو بالضرورة أساس واحد: إنه معرفة الخير والشرّ (**لاخيس** *e* 197 - *e* 199). وما دامت الفضيلة عِلماً، وما دامت معرفة الخير والشرّ تشمل بالضرورة كلّ ما يجدر معرفته في المجال الأخلاقي، فإن هذه المعرفة هي منبع كلّ المعارف الأُخرى التي بها قوام مُختلف الفضائل. تنطوي كلّ فضيلة مُستقلّة على معرفة الخير؛ ذلك أنه إذا كانت كلّ واحدة منها تُسهم في جعل الإنسان أفضل، فإنها لا يُمكن أن تجهل ما يُناسِبُ خير الإنسان. بدلاً من أن يُؤيّد أنّ خير الإنسان قد ظهر وأنه يختلف باختلاف الفضيلة التي يجري اعتبارها ـ وهذا ما يرفض سُقراط قَبوله ـ، فإن معرفة الخير والشرّ

---

(55) **بروتاغوراس** *e* 328 - *c* 334؛ **جورجياس** *c-a* 507.

تُلخَص بذاتها المعرفة التي لا بدَّ منها للفضيلة. يُصار غالباً إلى النقاش في النقطة التي تتعلّق بمعرفة هل يجب على وحدة الفضائل أن تُفهم بمثابة الهُويّة لكلّ الفضائل في ما بينها، بما يعني أنها لا تتمايز أبداً في ما بينها، أو أنّ الواحدة لا تنماز من الأُخرى انطلاقاً من تعريفها، أو بالأحرى بمثابة تأكيد عدم إمكان انفصالها، بما يعني في هذه الحالة أن كلّ واحدة منها ستُحافظ على خُصوصيتها، وستكون كلّ واحدة منها موضوع تعريف مُنفصل.

VII ـ سُقراط الفتّان، «والحبيب الحقيقي»

انصبَّ اهتمامنا حتى الآن على تقديم المواقف الرئيسة في العقيدة الأخلاقية التي دافع عنها سُقراط. ومن الخطإ بمكان أن نعتقد أنه في الإمكان ردُّ سُقراط إلى مُجرّد عقيدة. كما يجب ألا يعزُب عن البال أنّ أفلاطون قد كتب مُحاوراتٍ ولم يكتب دراسات أو تصنيفات، وأنّ الشخصية التي اختارها، أي سُقراط، ليس أُستاذاً يعرض عقيدة لا تجسُّد لها أمام جمهور سلبي من المُستمعين، بل هو مُعلِّم مُحيِّر[56] يتفاعل باستمرار مع مُحاوريه، والشعور بالإغراء أو بالافتتان الذي يُمثِّله قائم بالفعل، وفي قسم كبير منه بالطريقة التي يُخاصمهم بها ويُلزمهم طرح الأسئلة والوقوع في الشكّ. لذلك نودُّ أن نُظهر، على سبيل الاستنتاج في هذا الفصل، مظاهر سُلطة الإغواء التي يُمارسها سُقراط، ولا سيّما على الشُبّان الذين يُشكِّلون جزءاً من مُحيطه. وفي حين يظهر الثناء الرائع الذي يُطلقه ألكيبيادس على أُستاذه في حوار المادبة

(56) عن الشخصية «المُحيِّرة» (التحييرية) لسُقراط: **الكيبيادس** *a* 106؛ **المادبة** *a* 215 - *c-d* 221؛ **ثياتيتوس** *a* 149؛ **فايدروس** *c* 229.

(214 *a* - 222 *a*). كما يظهر، فإن سُقراط يُشبه في كلّ سِمَاته إيروس (Eros).

ينقل سُقراط في الدفاع (23 *c*)، أنّ الكثير من الشُبّان كانوا يُسرّون لرؤية الشخصيات المشهورة، وقد ظهر جهلهم وكانوا يُعرفون خَطَأً في السابق بأنهم رجال علم. إنّ النجاح الكبير الذي أحرزه سُقراط في أوساط الشبان، وهذا ما يتأكّد في الكثير من المُحاورات[57]، لا يعود إلى السُمعة التي اكتسبها حينما دفع الحُكماء المُزيّفين إلى إظهار جهلهم بفعل دحض آرائهم فحَسْب، بل أيضاً إلى الرغبة التي يُوقظها في الشباب الذين أخضعهم للعلاج نفسه؛ ذلك أنه مهما تكن سُلطة الإغواء التي يُمارسها سُقراط مُتناقضة ولافتة للنظر، فهي تقوم في جزء كبير منها على ما كان يُعلِّمهم من طرائق الرفض والدحض. إنّ تفسير هذه المُفارقة يفترض عودة إلى ليزيس الذي يعرض الخطوط الكبرى للمفهوم السُقراطي للصداقة. إنّ كلّ صداقة (وكلّ حُبّ) تفترض شكلاً من أشكال التحالف (oikeion) بين الكائنات يُقَرِّبهم ويجمعهم. كما أنّ التحالف المُؤسِّس للصداقة يُمكن أن يتعلّق باهتمامات مُختلفة يجمعها سُقراط في أربعة (222 *a*): النفس، وعادات النفس، والشواغل، والمظهر الفيزيائي. من أجل تحاشي أن تكون مُختلف أنماط الصداقة على قَدَم واحدة يُؤيّد سُقراط أنه من بين جميع أشكال التحالف، ثَمّة شكل واحد يفوق الأشكال الأُخرى: النفس وتوقها نحو الخير. أن تُحبّ أحدهم من أجل نفسه، فذلك يعني حُبّه بسبب تَوْق نفسه إلى الخير ونسبته. هذا هو المعنى العميق لوعد سُقراط الكيبيادس: «إلا أنّ من يُحبّ نفسك لن يبتعد أبداً ما دامت هذه النفس تذهب نحو الأفضل» (الكيبيادس 131 *d*)،

(57) لاخيس 180 *e* - 181 *a*، خارميدس 156 *a*.

هذا في حين أنّ الكثير من العُشّاق الذين يعشقون جسده الذي يتألّق بنيران الشباب سيفعلون كلّ شيء لتركه ما إنْ يتقدّم في العمر. إنّ التوق إلى الخير، بدلاً من التوق إلى الجمال الجسدي والثروة والمجد واللذّة، هو الرغبة الوحيدة التي تبحث عمّا هو قريب منا بشكل فعلي، أي هذا الجزء الذي هو منا، والذي نشعر به هو الشعورُ المُؤلم الذي ربّما نكون قد فقدناه، والذي تُشكّل استعادته ما يحمل لنا الإحساس بالاكتفاء بطبيعةٍ مُصالِحَةٍ لنفسها. إنّ التوق إلى الخير ينبع من الشعور بالنقص وبالهُوّة في العلاقة بالخير. إذا كان سُقراط فتّاناً لا يُقاوَم، فذلك يعود بالتحديد إلى أنه يُثير عند المحاورين الشُبّان، باستعماله أُسلوب الرفض أو الدحض، الشعور بجهلهم، الذي يُمكن أن يُفهم كما لو كان شعوراً بنقص تجاه الخير؛ ذلك أنّ العلم والخير أمران شديدا الترابط. بعبارات أُخرى، حين ينجح سُقراط في جعل شاب يعترف بجهله، فهو يُولِّد فيه الرغبة في العلم والتوق إلى الخير في آنٍ واحِد؛ ولكن ما دامَ سُقراط يُجسِّد، عند هذا الشاب، العلم والخير اللذَيْن ينقصانه، فإنّ الأمر الذي لا يُمكن ردُّه هو أن تتركّز رغبة هذا الشاب في سُقراط وأن يقع في حُبّه. إذاً، إذا كان أميناً بإعلان جهله، فإن سُقراط لا يُمكن أن يقبل أن يكون الموضوع الحصري لهذه الرغبة، وإلا كان مسؤولاً عن الابتعاد الحقيقي عن الرغبة وعن التوق. هكذا تبدو لنا حساسية الدور الذي يُؤدّيه: فمن جِهة، يجب عليه أن يُقوّي في الشاب الرغبة التي هي الشرط الضروري لتقدُّمه في طريق المعرفة والفضيلة؛ لكنه يجب عليه من جِهة أخرى أن يرفض أن تصل الرغبة التي هو غَرَضها إلى غايتها وأن تُستهلك، لأنه يجب ألا تحيد هذه الرغبة عن هدفها الفعلي: العلم والخير. (فايدروس Phèdre *a* 249).

في مقطع يروي كيف استطاع سُقراط الرصين أن يتخلّى

عن تمهيداته التي كرَّرها، يُلاحظ ألكيبيادس قائلاً: «فوق ذلك، أنا لست الوحيد الذي جرى التصرّف معه بهذه الطريقة. فقد تصرّف بالطريقة نفسها مع خارميدس، ابن غلوكون (Glaucon)، ومع يوثيدموس ابن ديوكليس (Dioclès)، ومع كثيرين آخرين، يخدعهم إذ يُظهر لهم هيئة «العاشق» (erastês) في حين أنه يُؤدّي دور «المحبوب» (paidika)، أكثر ممّا يؤدّي دور الحبيب (erastou)[58]». ما يفعله سُقراط هو قلب كامل للأدوار، التي هي تقليدياً أدوار الرجل الناضج وأدوار الشاب في إطار علاقة لوطية: ففي حين أنه يعود عادةً إلى الرجل الأكبر عمراً أن يؤدّي دور العاشق وأن يُغري الصبي الذي هو محلّ الرغبة، فإنَّ سُقراط بعد أن اصطنع أداء دور العاشق، يُصبح هو المحبوب الذي يرفض رغبة الرجال الشُبّان الذين يُطاردونه بوصفه حبيباً. يُعَدّ هذا المقطع مقطعاً تعليمياً؛ إذ يقدّم لنا أسماء ثلاثة من الشُبّان، من بين آخرين، ممّن كانوا مفتونين ومخدوعين بسُقراط. ثم إننا قد احتفظنا بمقابلات مع هؤلاء الشُبّان الثلاثة وما لهم من مجموع نِقاط مُتماهٍ بما يُؤكّد ما جاء على لسان ألكيبيادس في المادبة. خارميدس[59] يوثيدموس[60] والكيبيادس[61] هم شُبّان ثلاثة على قَدْرٍ من الجمال ويتوقون إلى العمل السياسي، لكنهم لا يعرفون ذواتهم: كذلك سُقراط سيذهب إلى حدّ دحضهم منذ أول لقاء له مع كل واحد منهم، ليُظهر لهم أنهم جَهَلة وأنهم مِن ثَمَّ لا استعداد عندهم لتحمّل مسؤوليات سياسية. بانتهاء هذه الأحاديث الثلاثة يعترف الشُبّان بجهلهم ويفهمون أنَّ عليهم مُعاشرة سُقراط بمُثابرة إذا

(58) **المادبة** 222 *b*.

(59) راجع الحوار الذي يحمل الاسم نفسه.

(60) اكسينوفون، **المأثورات** IV 2.

(61) **الكيبيادس الأولى.**

أرادوا أن يُصبحوا رجال خير. حتى لو لم يكونوا يُريدون ذلك بسبب الرفض الذي تعرّضوا له، فإن خارميدس وألكيبيادس ويوثيدموس قد وقعوا إلى حدّ ما «تحت تأثير السحر» وهذا دفعهم إلى عدم ترك سُقراط[62]. بقدْر ما يُسهم الرفض في توليد التوق إلى العلم وإلى الخير، يُعَدّ من الأدوات الأساسية للقدرة على الإغواء التي يُمارسها سُقراط على المُحاورين من الشبان.

إنّ ما يدفع الشُبّان إلى التعلّق بسُقراط لا يُمكن تفسيره بشكل مُختلف في العُمق عما يُحفّز اهتمامنا الخاص المُتجدّد دائماً على الرُغم من مرور أربعة وعشرين قرناً في الفاصلة بيننا وبين سُقراط. بسبب سحر مُحاورات أفلاطون، والأثر المُحيِّر، مع كونه خيراً، الذي تتركه أسئلة سُقراط، ليس حكراً على مُحاوريه المُباشرين، لأنّ ذلك يصل أيضاً إلى قُرّاء هذه المُحاورات، بشرط الاعتراف بجهلهم في أكثر المسائل أهميةً، وأن يُترجموا بالفعل القناعة بأنّ الحياة التي لا تتعرّض للامتحان حياة لا تستحقّ أن تُعاش.

(62) خارميدس 176 *b*؛ الكيبيادس 135 *d*؛ المأثورات IV 2, 40.

الفصل الخامس

سُقراط اكسينوفون

تكمن أهمية الكتابات السُقراطيّة التي تركها اكسينوفون في تقديم صورة «مُكَمِّلة» لسُقراط: إنها الصورة الوحيدة الكاملة التي انبثقت من أوساط سُقراطية بإمكاننا مُقابلتها بالصورة التي رسمها أفلاطون أو مُعارضتها بها. إلى جانب ذلك، لا شيء يُعارض اليوم إعادة إحياء الكتابات السُقراطيّة التي وضعها اكسينوفون. إذا ما استعرضنا الانتقادات الأساسية التي وُجِّهت إلى هذه الكتابات والتي شهدت انحسارها إبَّان القسم الأكبر من القرن العشرين، نجد أنها تهدف إلى النَّيْل من سُمعة الشهادة التي قدَّمها اكسينوفون في إطار البحث عن حلّ للمسألة السُقراطيّة. إذاً، ما دامت هذه المسألة قضية (مُخطئة) لا حلّ لها، فإن وضعها جانباً سيجعل مُعظم الانتقادات المُوجَّهة إلى الكتابات السُقراطيّة عند اكسينوفون مُلغاة.

إلاّ أنّ ثمة نقداً، وهو ليس بالقليل، ما زال يُخاطر بمُتابعة السؤال السُقراطي حتى النهاية. هذا النقد الذي يعود إلى الدراسة الشديدة التأثير التي وضعها شلايرماخر (1818) إنما يقوم على الإشارة بإلحاح إلى أنّ اكسينوفون لم يكن فيلسوفاً، وأنّ الفائدة الفلسفية المحضة في هذه الكتابات السُقراطيّة فائدة ضَحْلة، حتى

إننا نفهم خطأً ثروة سُقراط الفلسفية الضخمة، إذا ما كان علينا أن نردّه إلى مُجرّد واعظ مُضجر، كما يُوصف في (**الماثورات**). هذا النقد أخذ به كل مُعارِضِي اكسينوفون منذ بداية القرن التاسع عشر، ونجده كذلك تحت ريشة النقاد المُتأخّرين[1]. هذا النقد الذي ينطوي على حُكم حاسم، إنما هو النقد الذي أشاعه الذين يذهبون إلى أنّ سُقراط الوحيد الجدير بالاهتمام على الصعيد الفلسفي إنما هو سُقراط أفلاطون. فهل يعني ذلك أنه يجب التخلّص من سُقراط اكسينوفون بشكل نهائي[2]؟ إنّ النقد الذي يُنكر على سُقراط اكسينوفون لقب الفيلسوف يُمكن تجاوزه بمساعدة الحُجج الآتية:

أ) إنّ كون هذا النقد لم يكن موجوداً في هذه الصياغة قبل بداية القرن التاسع عشر، أمر يستحقّ التفكّر فيه. وتحت اسم أيّ مفهوم للفلسفة يُدان اكسينوفون بأنّه ليس فيلسوفاً؟ يستند هذا النقد، على ما يظهر، إلى تصوّر يرى في الفلسفة نشاطاً نقدياً وتأمّلياً بشكل أساسي؛ وما دامت الكتابات السُقراطيّة عند اكسينوفون كتابات لا نقدية ولا تأمّلية، فإننا نستنتج، وكان ذلك من باب تحصيل الحاصل، أنّ الفائدة الفلسفية فيها فائدة قابلة للإهمال. إلا أنه علينا أن نفهم الفلسفة بوصفها نوعاً من الحياة، هكذا فهمها القُدماء[3]، فبأي حقّ نرفض أن يكون سُقراط

---

(1) Brickhouse et Smith, 2000, p. 38, 42-43.

(2) J. Burnet, *Greek Philosophy; Thales to Plato*, Londres, 1914, p.150: «It is impossible to preserve Xenophon's Sokrates, even if he were worth preserving». «الحقيقة: من المُستحيل أنْ نحتفظ بسُقراط اكسينوفون، ولو كان يستحقّ أن يُحتَفَظ به».

(3) P. Hadot; *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Paris, 1995.

اكسينوفون فيلسوفاً، وهو الذي جهد في أن يَعْقِدَ مُصالحةً بين حياته وخِطاباته؟ (راجع: I 2، 18؛ I 3، 1؛ I 5، 6. **الماثورات**) ولا سيّما قوله بجعل الآخرين أفضل: (راجع: I 4، 1؛ I 4، 19؛ I 5، 1؛ I 6، 14؛ I 7، 1؛ 1 II، 1؛ IV 3، 1-2؛ IV 3، 18؛ IV 4، 25؛ IV 5، 1؛ IV 8، 7؛ IV 8، 10-11).

ب) إذا صحّ أنّ سُقراط اكسينوفون لم يكن فيلسوفاً، كما يُزعم في تصوّر مغلوط للفلسفة، فإننا لن نجد تفسيراً لتأثيره الكبير في الفلاسفة القُدامى، وفي الرُّواقيين بخاصة، وهذا ما تشهد عليه الشهادات التي قدّمها ديوجين اللاّيرسي (VII 2)، وسكستوس أمپريكوس (Sextus Empiricus) (في نحو 200 ـ 250) (*Adv. Math.* 101-92 IX)، من بين شهادات أُخرى.

ج) إنه خطأ كبير أن نقول إنّ كُلَّ الفلاسفة المُعاصرين والمُحدَثينَ قد وافقوا على ما قاله شلايرماخر ومَن تابعه. إنّ فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) على سبيل المثال، الذي لا ينازع أحد في كونه فيلسوفاً، لم يُخفِ إعجابه بكتاب اكسينوفون **الماثورات**؛ إذ يصفه بـ «الكتاب الأكثر جاذبية في الأدب اليوناني»[4]: «[...] يُعطينا كتاب اكسينوفون (**الماثورات**) صورة أمينة بحقّ، صورة ذكية بحقّ كما كان النّموذج؛ لكن علينا أن نعرف كيف نقرأ هذا الكتاب. يعتقد علماء اللُغة بقوة أنّ سُقراط لم يكن لديه ما يقوله، وهم يضجرون من هذه القراءة. ثمّة أشخاص آخرون يشعرون بأن هذا الكتاب يلمسكم وهو يجعلكم سُعداء»[5].

(4) شذرة نُشرت بعد موته 18 [47]، 1879، في **الأعمال الفلسفية الكاملة**، باريس، 1968، ص 397.

(5) شذرة نُشرت بعد موته 18 [47]، 1826، المصدر نفسه، III، 2، ص 353.

إنّ سُقراط اكسينوفون ليس فيلسوفاً مُثيراً، حاذقاً ومُحيِّراً مثل سميِّه الأفلاطوني، إلا أنه لا يقلّ عنه من حيث تطلّعه إلى زهد يقوم على السيطرة على النفس، وبذلك هو فيلسوف أصيل. إنه مفهوم في الفلسفة قد صار غريباً عنا، لكن ذلك لا يسمح لنا بإطلاق حُكم يقول: إنه لم يكن فيلسوفاً.

ممّا لا شك فيه أنّ سُقراط اكسينوفون لا يُمكن أن يُرَدَّ إلى سُقراط أفلاطون، من ثَمَّ لا يُمكن أن نُصالح بين عقيدة أحدهما وعقيدة الآخر. والذين يدّعون عكس ذلك إنما يكتفون في الواقع بتقاطعات سطحية[6]، تُخفي الخلافات التي هي أشدّ عُمقاً، كما أنهم يُهملون الخلافات المُتعدّدة التي يُمكن إثارتها بين الاثنين، وإلى الذين يشكّون إلى الآن في خُصوصية سُقراط اكسينوفون، هذه قائمة جُزئية بالاختلافات الأساسية بين سُقراط كلٍّ من أفلاطون واكسينوفون[7]:

1 ـ سُقراط اكسينوفون لا يُعلن نفسه جاهلاً البتّة بأيّ موضوع يتناول الأخلاق، وهو قادر على تحديد الفضائل (راجع: I 1، 16؛ III 9؛ IV 6. **المأثورات**). أما سُقراط أفلاطون فهو يزعم أنه يجهل أشدّ الموضوعات أهمّيةً، وهو يُحاول عبثاً أن يعرف الفضائل؛ فسُقراط أفلاطون يجد نفسه مُتَقَيِّداً بتقصٍّ يبتدئ باستمرار من جديد، في حين أنّ سُقراط اكسينوفون لا يقدِّم أبداً انطباعَ أنّه يبحث عن جواب أو عن حلٍّ لمسألة يطرحها.

(6) هذه حالة J. Luccioni; *Xénophon et le Socratisme*, Paris, 1953, 48-56.

(7) نُشير هنا إلى هذه الموضوعات على سبيل الإشارة، فكلٌّ منها يستحقّ تحليلاً مُعمّقاً.

2 ـ سُقراط اكسينوفون يعترف صراحةً بأنه يعلم، وبأنه خبير في التربية (راجع: I 6، 13-14؛ IV 2، 40؛ IV 3، 1؛ IV 7، 1. **الماثورات والدفاع** 20). أما سُقراط أفلاطون، فيزعم خلافاً لذلك أنه لم يكن مُعلِّماً لأحد (**الدفاع** *a*, 19 *d* 33)، ثم إنه يُقدِّم نفسه باستمرار بوصفه تلميذ مُحاوره. (سبقت الإشارة إلى ذلك).

3 ـ سُقراط اكسينوفون يعترف بأنه لا يشتغل بالسياسة، بل هو يقبل دونما مُواربة أنه يُدرِّب الشباب على السياسة (I 2، 17-18؛ I 6، 15؛ IV 3، 1. **الماثورات**)، في حين أنّ سُقراط افلاطون، الذي لا يعترف البتّة بامتلاكه مثل هذه التنشئة، يزعم أنه الوحيد الذي يشتغل في السياسة، بمعنى أنه الوحيد القَلِق بشان جعل شُركائه في الوطن أفضل. (**جورجياس** *d* 521).

4 ـ يرى سُقراط اكسينوفون أنّ السياسة تقنية مثل التقنيات الأُخرى (III 6-7 **الماثورات**): أنّها مُجرّد مهارة تقنية يُمكن اكتسابها من مُعلِّم مُعترَف به. (IV 2، 2-7 **الماثورات**). أما سُقراط أفلاطون، فالسياسة عنده علم أخلاقي ذو طبيعة هندسية معمارية، فهي مِن ثَمَّ معرفة الخير والشرّ التي تُشرف على سائر التقنيات بقَدْر ما تُحدّد الغائيات التي عليها مُتابعتها من أجل خير المدينة ـ الحاضرة. (**خارميدس** *b-c* 174).

5 ـ يُعلِّق سُقراط اكسينوفون أهمّية شديدة على الاقتصاد بشكل عام وعلى شُروط الرخاء المادي (II 7؛ III 2؛ III 4، 6-12 **الماثورات**)؛ أما سُقراط افلاطون فهو لا يُبالي بذلك البتّة (راجع: لاحقاً). إذ يرى سُقراط افلاطون أنّ المهمة الوحيدة عند المُواطن الصالح (**جورجياس** *b-c* 517) هي جعل شُركائه في الوطن افضل، أي جعلهم فُضلاء. وأمّا سقراط اكسينوفون، فتقوم مُهمّة

المُواطن الصالح عنده على إغناء المدينة الحاضرة (III 6 و III 7، 2؛ IV 6، 14 **المأثورات**).

6 ـ يُبدي سُقراط أفلاطون آراء نقدية تجاه مقام كِبار حُكّام أثينا في عصره، ولا سيّما پيرِكليس (Pericles) وتميستوكل (**جورجياس** *c-d* 503، *b-c* 517). أما سُقراط اكسينوفون، فهو يُظهر لهم احتراماً كبيراً (**المأثورات** II 6، 13؛ **المأدبة** VIII 39).

7 ـ يُبدي سُقراط اكسينوفون حَسَاسية بالغة تجاه المجد والسُمعة والشُهرة، وهو يُشجّع الذين يتوقون إلى الشرف. (I 7، 1؛ III 3، 13-14؛ III 7، 1. **المأثورات**). في حين يظلّ سُقراط أفلاطون غريباً عن مُتابعة الأمجاد، وهو يُبشّر بالابتعاد عن هذا الشكل من الطموح. (**جورجياس** *d* 526؛ **الجمهورية**، I *b* 347؛ **فيدون** *c* 82).

8 ـ لا يُبدي سُقراط اكسينوفون ذلك النوع من السخرية التي تُعَدّ إحدى سِمَات سُقراط أفلاطون المُميِّزة. وما دامت سُخرية سُقراط أفلاطون على علاقة وثيقة بإعلانه الجهل (كما مرَّ بنا)، فإنّ علينا ألا ندهش من أنّ سُقراط اكسينوفون الذي لا يُعلن جهله، لا يُبدي «سُخريته».

9 ـ تقوم معرفة الذات عند سُقراط اكسينوفون على الاعتراف بامتداد ديناميته الخاصة وحدودها أي على قُدرته في المجال التقني (I 7، 4؛ III 7؛ IV 2، 25-29 **المأثورات**)، لا على الاعتراف بأن «الذات» تُوازي النفس، وأنه لا بُدّ من ثَمَّ من العيش تَبَعاً لوظيفة خيرات النفس، بدلاً من خيرات الجسد والخيرات الخارجية. (**الكيبيادس** *b* 129 - *d* 133).

10 ـ يَعُدّ سُقراط اكسينوفون الفضيلة ثمرة التمرين (askêsis)، (راجع: I 2، 19-23؛ II 1، 20؛ II 1، 28؛ II 6، 39؛ III 3، 6؛ III 5، 14؛ III 9، 1-3 **المأثورات**)، وأنه يُمكن خسارتها بمُجرّد وقف التمرين (I 2، 19-24؛ III 5، 13 **المأثورات**)؛ في حين انّ سُقراط أفلاطون الذي يُماهي الفضيلة بالمعرفة، لا يعترف على ما يبدو بأنه يُمكن فقد المعرفة التي حُصِّلَتْ.

11 ـ بقَدْر ما تكون القوة البدنية ضرورية لتحصيل الفضيلة ومُمارستها، فإن سُقراط اكسينوفون قد أَوْلى العناية بالجسد عناية كبيرة (I 2، 4؛ III 12 **المأثورات**)، وهو يهتمّ قليلاً خلافاً لسُقراط أفلاطون بالعناية بالنفس (**الدفاع** *e* 29؛ **ألكيبيادس** *c* 132؛ «**خارميدس**» *d* 156 - *c* 157؛ **فيدون** *c* 107).

12 ـ سُقراط اكسينوفون يرى، بالتوافق مع التقليد، أنّ الفضيلة في الإنسان إنما تقوم على فعل الخير للأصدقاء وفعل الشرّ للأعداء، (II 1، 28؛ II 2، 2؛ II 3، 14؛ II 6، 35؛ IV 2، 15-17 **المأثورات**). أما سُقراط أفلاطون، فيقول خلافاً لذلك إنه يجب ألا نفعل الشرّ البتّة مع الغَيْر، حتى مع الذي اقترف خطأ بحقنا. (راجع: سابقاً الصفحتين 71 و72).

13 ـ لا يشير سُقراط اكسينوفون تقريباً البتّة إلى عملية الدحض، وهو يستعمل نَمَطاً آخر من الخطاب لجعل رفاقه أفضل[8]؛ في حين أنّ سُقراط أفلاطون في مُحاورات الشباب قد أخضع مُعظم مُحاوريه لعملية الدحض.

14 ـ في حين أنّ سُقراط أفلاطون قد اشتُهر بطبيعته

(8) **المأثورات** I 4, 1؛ وشرح Dorion, 2000, P. cxxvi - cxliv.

المُحيِّرة (atopia)، الهادفة إلى إحداث أثر مُشوِّش في مُحاوريه، فإن سُقراط اكسينوفون نادراً ما يكون مُتوقّعاً، وإذا ما تجاوزنا مُحاورته الأولى مع يوثيدموس (IV 2 **الماثورات**) فهو لا يُحاول إقحام مُحاوريه في الاضطراب.

15 ـ يعتقد سُقراط أفلاطون أنّه قد دُعي إلى الاضطلاع برسالة أوكلها إليه إله ديلفي، إنّها رسالة العيش وهو يتفلسف. أما سُقراط اكسينوفون الذي لا يدَّعي لنفسه أيّة رسالة من هذه الطبيعة، فهو لا يرى في مُمارسة الفلسفة، بوصفها تفحّص الذات والغَيْر، عملاً من أعمال التقوى أو تمسُّكاً بخدمة الألُوهية (وقد مرَّ ذلك بنا). إنّ مفهومه للتقوى بشكل إجمالي، مفهوم يُوازي التقليد السائد (I 3، 1؛ IV 3، 16؛ IV 6، 2-4 **الماثورات**).

16 ـ يستفيد سُقراط اكسينوفون من نصائح إشارة إلٰهية تُشير عليه لمنفعته الخاصة ولمنفعة أصدقائه بما يجب عمله وبما يجب تجنّبه من فعل، (I 1، 2-5؛ I 4، 15؛ IV 3، 12؛ IV 8، 1 **الماثورات**) (**الدفاع** 12 ـ 13). أما عند أفلاطون فإن الإشارة الإلٰهية لا تتدخّل أبداً لمصلحة أصدقاء سُقراط، وهي لا تُشير عليه البتّة بما يجب فعله؛ إذ هي لا تُظهر إلا لتمنعه من مُباشرة ما يستعدّ لفعله (**الدفاع** *d* 31، *a* 40؛ **يوثيديموس** *e* 272؛ **فايدروس** *b-c* 242). أما سُقراط اكسينوفون فيرى في الإشارة الإلٰهية نَمُطاً من الألُوهية شأنه شأن سواه (**الدفاع** 12-13؛ **الماثورات** I 1، 2-5؛ I 4، 15؛ IV 3، 12؛ IV 8، 1). أما سُقراط أفلاطون، فلا يُساوي هذه الإشارة الإلٰهية بسهولة وببساطة بسائر الوسائل التنبُّئية، مع أنه يرى فيها شكلاً مُميَّزاً من النُّبوءة (**الدفاع** *a* 40؛ **فايدروس** *c* 242).

17 ـ يعترف سُقراط اكسينوفون بأنَّ للآلهة سُلطة فعل الشرّ بحقّ الناس (I 4، 16 **المأثورات**)؛ أما سُقراط أفلاطون، فيرفض رؤية أنّ بإمكان الآلهة أن تكون السبب في الشرّ. (**الجمهورية** II *b* 379).

أما الفرق الأساسي بين كلٍّ من سُقراط أفلاطون وسُقراط اكسينوفون، فيتكوَّن من ميزات ثلاث عَرَضها اكسينوفون في بداية **المأثورات** I 2، في الوقت الذي كان فيه يستعدّ للدفاع عن سُقراط ضدّ اتّهامه بإفساد عُقول الناشئة: «إنّ ذلك عندي موضوعٌ يُثير الدهشة؛ إذ إنّ بعضهم قد ذهب إلى حدّ الاقتناع بأن سُقراط كان يُفسد بالفعل عقول الشُبّان، بكلّ الأحوال وفي الدرجة الأُولى، وخلافاً لكلّ ما يُقال، فإن سُقراط كان أكثر من أيّ إنسان آخر (pantôn anthrôpôn enkratestatos)، قادراً على السيطرة على نفسه، في ما يتعلّق بلذّتي الفَرْج والبطن؛ وإلى ذلك كان الأكثر تحمّلاً للبرد وللحرارة ولكلّ أنواع التعب (karterikôtatos)، بل أكثر من ذلك أنّه عوَّد نفسه على الحاجات المُتواضعة، ولو كان يملك القليل من الأشياء فهو كان يتصرّف بما يكفيه» (arkounta). إنّ الصفات التي أُشير إليها في هذا المقطع هي (enkrateia) (السيطرة على الذات تجاه الملذّات الجسدية)، و(karteria) (الصبر على الآلام الجسدية) و(autarkeia) (الاكتفاء الذاتي). هذه الصفات الثلاث سيتكرّر ذكرها غالباً في أجزاء أُخرى من **المأثورات**[9]. وبسهولة بإمكاننا أن نفهم هذا الإلحاح، إذ إنّ هذه الثُلاثية تشكّل النّواة، أو قلب الأخلاقية السُقراطيّة في كتابات اكسينوفون. كيما نقتنع بذلك،

(9) I 2, 14; I 2, 60; I 3, 5 - 14; I 5, 1; I 5, 6, I 6, 6-10; II 1; III 14; IV 5, 9; IV 7, 1; IV 8, 11.

الدفاع 16؛ **المادبة** IV، 43.

ما علينا إلا التذكير بأن سُقراط قد أكّد بشأن السيطرة على الذات أنها «أساس الفضيلة» (I 5، 4)، أي أنها شرط التحصيل والتمرين (I 5، 5). فما إنْ تُصبح النفس مُمتلكةً ذاتها، وما إنْ تُسيطر على الملذّات التي تدفعها إلى إشباعها (I 2، 23)، حتى تجتمع كل الشروط لتُصبح النفس نفساً فاضلة. وما دامَ اكتساب الفضيلة يفترض بَذْل الجهد والمثابرة والدراسة (III 9، 2-3)، وأنّ الإنسان الذي يكون عبد ملذّاته الجسدية لا يستنتج أيّ لذّة من هذه الصنعة الزهدية، فالسيطرة على الذات تبدو بوُضوح شرطاً مُسبقاً لاكتساب الفضيلة.

يُعَدّ الدور الذي أُعطِيَتْهُ السيطرةُ على النفس سِمَة مُميِّزة للأخلاقية السُّقراطيّة عند اكسينوفون؛ ذلك أنّ سُقراط أفلاطون، كما رأينا، لا يعرف هذه الصفة في المُحاورات التي سبقت **الجمهورية**. علينا ألا نُسيء تقدير أهمية الدور الذي تُؤدِّيه السيطرة على النفس في أخلاق سُقراط اكسينوفون؛ إذ لا شيء يمنع أن يكون أساس الفضيلة ومنبع كلّ منفعة. وإذا أردنا مقياس ما يُوليه اكسينوفون من أهمية للمنفعة، بجميع أشكالها، يكفي أن نذكر أنه من أجل مُحاربة أولئك الذين يذمّون سُقراط لأنه أضرَّ بالحاضرة (المدينة) وأساء إلى الشُّبّان الذين كانوا في مُحيطه، فإن اكسينوفون قد أراد ان يُثبِتَ إلى أيّ مدى كان مُفيداً لكلّ الذين عاشروه. ذلك هو الهدف الذي اتّبعه اكسينوفون في **المأثورات**: «كيف بدا لي نافعاً بالنسبة إلى رفاقه، من جهة، إذ يظهر بالفعل كما كان، ومن جِهة أُخرى، من خلال مُحادثته، هذا ما أُريد أن أنقله من خلال عرض كلّ ما أتذكّره عن هذا الموضوع»[10]. حتى نُكوِّن فكرة أكثر دقّة عن

(10) كانت منفعة سُقراط الكلمة الفصل، إلى جانب ما أشرنا إليه، راجع **المأثورات**: I 1, 4؛ I 2, 2؛ I 2, 60-61؛ I 7, 5؛ II 4, 1؛ =

المنفعة التي تَنجُمُ عن السيطرة على الذات، علينا أن نضع قائمة لكلّ ما نجعله مُمكناً:

1 - إنّ السيطرة على الذات من الأُمور التي لا بدَّ منها لِكلِّ من يُمارس السلطة أو يتولّى مركزاً في موقع المسؤولية (**المائورات** I 5، 1؛ II 1، 1-7) سواء تعلّق الأمر بشخص العبد البسيط المسؤول عن بيت المُؤن في مكانٍ ما، أو بحاكم عليه أن يسهر على راحة الحاضرة؛ فمن يتولّى السلطة عليه أن يسيطر على ذاته سيطرةً تامة. بالفعل، كان سُقراط على قناعة تامة بأن السيطرة على النفس هي الشرط المُسبق لحُكْم الغَيْر: فالذي نذر نفسه لأمر الناس عليه في كلّ الأحوال أن يكون قادراً على مُقاومة جاذبية الملذّات، وإلا فإن وعد اللذّة سيُشوِّش عليه حُكمه وسيدفعه إلى اتّخاذ قرارات سُرعان ما ستكون كارثية عليه وعلى من يَخضَعون لِحُكم مسؤوليته.

2 - إنّ السيطرة على الذات هي شرط الحرية. وما دامَتْ لا بدَّ منها للحُصول على الفضيلة، وما دامَ الناس الذين إنجرّوا إلى العُبودية لأسباب اقتصادية أو سياسية بإمكانهم في الأقل التوصّل إلى السيطرة على الذات وإلى الفضيلة، فإن أشدَّ العُبوديّات سُوءاً هي بالضرورة عُبودية الإنسان لأهوائه، وهي الوُقوع تحت سيطرة الملذّات؛ ذلك أنّ الإنسان الذي من هذا النوع إنسان لا يتمتّع بالحُريّة اللازمة من أجل الحُصول على الخير وعلى الفضيلة. (**المائورات** I 5, 5; IV 5, 2-6؛ **الاقتصادي** (L'Economique) I 17-23؛ **الدفاع** 16).

= II 5, 1؛ II 6, 1؛ II 7, 1؛ III 1, 1؛ III 6, 1؛ III 8, 1؛ III 10, 1؛ IV 1, 1؛ IV 4, 1؛ IV 7, 1؛ **الدفاع** 26 و 34.

3 ـ إنّ السيطرة على الذات هي شرط العدالة؛ فالذي يُحرم السيطرة على ذاته سيكون مُحتاجاً دائماً إلى النقود، وهو من ثَمَّ سيكون دائم السعي وراء الوسائل التي تسمح له بإشباع أهوائه؛ هنا يكمن الخطر الذي ينتظره بالاعتداء على خيرات الآخرين من أجل إرضاء جشعه. في (**الدفاع** 16) يُقيم سُقراط رابطاً جليّاً بين عدالته واعتدال رغباته. في اتجاه مُعاكس، يُعَدّ الطاغية جائراً لأن انعدام السيطرة على الذات يدفعه إلى الطمع في خيرات الآخرين وامتلاكها. (**المأثورات** IV 2، 38). إنّ اكسينوفون قد أشار إلى السيطرة على الذات عند سُقراط ليدحض الاتهام المُوجَّه إليه بإفساد الشُبّان. (**المأثورات** I 2، 1-8). فكيف يكون قد تسبّب لهم بشيءٍ خطإٍ في حين أنّه مِثال السيطرة على الذات، والسيطرة على الذات هي أساس كلّ الفضائل، ومنها العدالة؟

4 ـ السيطرة على الذات شرط لازم للصداقة. (**المأثورات** 6 II، 1). إنّ الإنسان الذي لا يُسيطر على ذاته لن يكون قادراً على عقد صداقة حقيقية مع الغَيْر، يستفيد هو منها كما يستفيد منها الغَيْر؛ ذلك أنه يُعامل الغَيْر كما لو كان وسيلة، مُجرّد أداة تسمح له بإرضاء رغباته والحُصول على اللذّة. هذا الرابط بين السيطرة على الذات والصداقة، نجده حاضراً ولو ضمنيّاً في الحديث بين سُقراط وأرستيبوس (Aristippe) (**المأثورات** II 1، 1-20)، الذي يُعَدّ مدخلاً لسِلْسِلة الاحاديث الطويلة المُخصّصة للصداقة. (II 1-10). إنّ اللافت للنظر أن نرى أرستيبوس والمرأة التي تُجسّد الرذيلة، في دفاع هيراقليطس (Héraklès) على مُفترق الطرق (II 1، 21-34) فكلاهما لا سيطرة له على الذات، ولهذا السبب تنبذهما جماعتهما الخاصة[11]. إنّ الصداقة الفعلية ليست مُمكنة إلا بين الناس

(11) **المأثورات** II 1, 13؛ (أرستيبوس) و II 1, 31.

الفُضلاء، ومن ثَمَّ بين أُناس أسياد أنفسهم؛ فالسيطرة على الذات هي ما يسمح بتحقيق الغَرَض الأساسي من الصداقة، أي تلبية حاجات صديق مُحتاجٍ إليها. وما دام الذي يُسيطر على نفسه عنده حاجات محدودة، ويعرف كيف يكتفي بالقليل، فهو لن يتردّد أبداً في توفير حاجات صديق يعاني الصعوبات. أما الإنسان الذي لا يُسيطر على نفسه، فهو أعجز من أن يُساعد صديقاً في حالة ضيق، كما أنه لا يستطيع الاعتماد على أصدقاء حقيقيين يهبُّون لمُساعدته حين يكون مُحتاجاً إليهم (**المأثورات** II 1، 31؛ **الاقتصادي** II 8).

5 ـ السيطرة على الذات هي شرط الثروة والرخاء. ما لم يتوصّل الفرد إلى السيطرة على رغباته وإلى الحدّ من حاجاته، ولا سيّما تلك التي يفرضها إشباع اللذّات الجسدية، فإن المال سيتبدّد بالضرورة من أجل إشباع هذه الرغبات (**المأثورات** I 2، 22؛ I 3، 11؛ **الاقتصادي** II 7)؛ بل أكثر من ذلك، ما دامَ البحث عن اللذة سيمنع الذي لا يُسيطر على ذاته من الانصراف إلى نشاطات تُتيح له كسب المال فسيظلّ هذا مع موارد بسيطة لإشباع الرغبات التي لا تترك له أية راحة. إنّ الرأي السائد الذي يقول: إنّ سُقراط لم يكن مهتماً بالاقتصاد، إنما يعود دون شكّ إلى (**الدفاع**) الأفلاطوني، حيث يعترف سُقراط بوُضوح بفقره (*23 b-c*، *31 c*، *36 d*)، وبأنه أهمل أعماله وإدارة منزله (*31 b, 36 b*). هنا، في هاتين النقطتين يفترق سُقراط اكسينوفون بوضوح عن أخيه التوأم الأفلاطوني: لا لأنه ليس فقيراً فحَسْب، بل أيضاً لأنه لا يسمح لنفسه بأن يُؤكّد أنه يُهمل، مهما كان الأمر قليلاً، إدارة شؤونه المنزلية (oikonomia). وبمُراعاة مفهوم الفقر والثروة الذي يعرضه اكسينوفون في أكثر من موضع، لم يكن سُقراط فقيراً، لأنه كان يملك أكثر ممّا هو محتاجٌ إليه. في **الاقتصادي** (XI 3) يُبدي

سُقراط ردَّة فعل عنيفة تجاه الذين ينعتونه بالفقر: هذه التُّهمة - يقول سُقراط مُعترضاً، هي أكثر التُّهم حُمقاً فيما وُجِّه إليه. وما دامَ الغنى ليس سوى العلاقة الفائضة عن الملك بالنسبة إلى الحاجات، فلا شيء يمنع أن يكون المرء غنياً حتى لو كان يملك القليل جداً من الأشياء، على أن تكون هذه الأشياء القليلة تكفي حاجاتنا. (**الاقتصادي** II 2-10؛ **المأثورات** IV 2، 37-39). إنّ الغنى والفقر لا يتعلّقان بكمّية المال التي تكون في حَوْزتنا، بل إنهما يتعلّقان بتحديد الحاجات. إنّ الفقير هو الفرد الذي تزيد حاجاته عمّا يملك (**الاقتصادي** II 3، 4)، مهما كانت هذه مُهمّة، أما الغني، فهو على خلاف ذلك، فإنه مَنْ كان مِلكه، وإن كان مُتواضعاً، يكفي حاجاته بسهولة، وهذه هي حالة سُقراط بالضبط. (**المأثورات** I 2، 1؛ I 3، 5؛ IV 2، 38-39). لا يستطيع اكسينوفون، خلافاً لأفلاطون، تأكيد أنّ سُقراط قد أهمل تدبير أعماله؛ فلو فعل ذلك لكان في الوقت نفسه قد ألقى الشكّ على قُدرة سُقراط على تنشئة سياسيي المُستقبل. كما أنّ سُقراط اكسينوفون يعتقد وُجود رابط دقيق بين القُدرة على حُسن إدارة المنزل (oikos) والقُدرة على تدبير المدينة (polis)، وأنّ إدارة المنزل شرط لتدبير المدينة[12]، وهو كان يمتدح نفسه لأنه مَن يُشكّل سياسيي المستقبل، لذا عليه من حيث المبدأ أن يُربّي الرفاق الشُّبّان على التدبير المنزلي. فهو بذلك يُقدّم البرهان على كِفايته الاقتصادية. (من **المأثورات**، II 7).

6 - بطريقة غير مُنتظرة، تُعَدّ السيطرة على الذات شرط

(12) **المأثورات** I 1, 7؛ III 4, 6-12؛ III 6, 13-15؛ IV 1, 2؛ IV 2, 11؛ IV 5, 10.

التمرّس بالجدل. و«بالجدل» يعني سُقراط اكسينوفون «القيام بالتداول بشكل مُشترك لتقسيم الأشياء بحَسَب أنواعها» (**المأثورات** IV 5، 12). علماً أنّ العكس هو ما كان مزعوماً على الدوام؛ فالجدل الذي يُحكى عنه هنا لا يُشارِكُ في شيءٍ فنّ التقسيم الثنائي كما صُوِّرَ في **السفسطائي** و**في السياسي** *(Le Politique)* عند أفلاطون، الذي يقوم على تقسيم النوع من أجل الوصول إلى تعريف؛ يتعلّق الأمر بقابلية شُمول المفهوم أو الفعل هذه أو تلك من هاتين المَقُولتين الكبريين: الخير والشرّ. والحال أنّ قابلية التمييز بين الخير والشرّ في نظام الخطاب ونظام العمل، هو الامتياز الحصري لمن يُسيطرون على ذواتهم؛ إذ لا يُخشى في مثل هذه الحالات أن يُؤخذ الواحد منهم بمظهر اللذّة وقوة الرغبة بحيث يُعَدّ خيراً ما كان في الواقع شرّاً: «إنّ الرجال الذين يُسيطرون على أنفسهم هم وحدهم القادرون على تفحّص الأشياء واختيار الأفضل منها؛ من خلال تصنيفها إلى أفعال وإلى أقوال تَبَعاً لنوعها، فهم يختارون الخيرات ويمتنعون عن الشرور». (**المأثورات** IV 5، 11).

وعلى الرّغم ممّا تكتسبه فكرة السيطرة على الذات من أهمية في أخلاق سُقراط اكسينوفون، فهي مع ذلك ليست غاية في حدّ ذاتها. صحيح أنّ السيطرة على النفس أمر لا بُدّ منه، لكن القصد من ذلك شيء آخر. أما الاكتفاء الذاتي، فهو حالة منشودة من أجل ذاتها. لا بل أكثر من ذلك أنّ السيطرة على النفس تعطف على الاكتفاء الذاتي، علماً أنّ السيطرة هي التي تُهيِّئ وتُفَضِّلُ الوُصول إلى حالة الاكتفاء الذاتي. بالفعل، في الإمكان البرهنة على أنّ عناصر الثلاثية السُّقراطيّة ليست على قَدَم واحدة من المُساواة، وأنها تُشكّل تراتبية مُعيَّنة: إذ يُسهم العنصران الأوّلان، في نصّ **المأثورات** (I 2، 1) في تحقيق العنصر الثالث (الاكتفاء). إنّ عطف

«السيطرة على الذات» و«الصبر على الآلام» على الاكتفاء الذاتي ليس شديد الوضوح في النصّ المشار إليه هنا، بل إنّ ذلك يتّضح بجلاء في الحديث بين سُقراط وأنتيفون (Antiphon) (I 6). لنذكّر أولاً بالسِّياق. يعيب أنتيفون على سُقراط عيشه عيشة بائسة: فالمأكولات التي يطعَمُها لا رفاهية فيها، وهو يرتدي باستمرار الثياب الخَشِنة نفسها، وهو يمشي حافي القدمين، ولا يملك المال الكافي ليشتري لنفسه ما يُعجبه. باختصار، في حين أنّ الفلسفة، عند أنتيفون، مدرسة في السعادة، فإن سُقراط ليس إلا مُعلّماً للشقاء. إنّ سُقراط إذاً لا يملك نُقوداً، وهو لا يفرض أجراً على طُلّابه ومُؤيّديه، لا لأن علمه وحِكمته بلا قيمة، كما يتّهمه أنتيفون بخُبث، بل لأنه أراد الاحتفاظ بحُريّة مُخاطَبَة مُحدّثيه الذين يختارهم. وتُظهر مقاطع أُخرى من (**المأثورات** I 2، 1-7؛ I 5، 6-1)»؛ و(**الدفاع** 16) أنّ لامُبالاة سُقراط بالمال كانت نتيجة سيطرته الكاملة على الذات. فما دامَ المال يُستخدم بخاصّةٍ لتأمين الخيرات التي تتطلّبها الرغبات، وما دامَ سُقراط يُمارس سيطرة كاملة على رغباته، فإنه، إن جازَ القول، لا يحتاجُ إلى المال. إنّ اعتدال نظامه لا يعني أبداً أنه قد تنكّر للّذة؛ ذلك أنّ اللذّة الفعلية، لذّة المشرب والمأكل، ليست باللذّة المُصطنعة التي تتأتّى من المآكل المُرفّهة والغالية الثمن، بل هي اللذّة الطبيعية التي تتأتّى من تخفيف الجوع أو العطش، بحيث إنّ الغذاء البسيط جدّاً يُعَدّ كافياً لـ «تذوّق» هذه اللذّة. أمّا ما يتعلّق باللّباس، فقد كان سُقراط يملك معطفاً واحداً ويمشي حافي القدمين، لكن ذلك لا يعود إلى فقره، بل هو اختار أن يكون لِباسه مُتواضعاً إلى هذا الحدّ. لقد درّب جسده على تحمّل الآلام التي تُسبّبها الحرارة أو البُرودة أو الطُرق التي يسير فيها حافي القدمين، فهو مِن ثَمّ لا يحتاج إلى صَندلٍ يحمي قدميه... وإنّ معطفاً واحداً يكفيه شتاءً كما يكفيه صيفاً. والاكتفاء الذاتي لا يعني غياب الحاجات تماماً ـ فذلك امتياز الآلهة ـ، بل

إنه يعني القُدرة على إعانة نفسه بنفسه على حاجاته الخاصة. من هنا نرى بشكل أفضل إلى أيّ حدٍّ تُؤدّي السيطرة على النفس والصبر على الآلام الجسدية إلى تفضيل الاكتفاء الذاتي؛ فالذي عنده حاجات مُتعدّدة عليه أن يبذل مزيداً من الجهد لسدِّها ولبُلوغ مثال الاكتفاء الذاتي. إنّ دور السيطرة على النفس يقوم بالتحديد على السيطرة على الحاجات الجسدية والحدّ منها (الجوع، والعطش، والجنس والنوم)، تلك الحاجات التي تشغل بال الإنسان دونما انقطاع. بطريقة مُشابهة، يهدف الصبر على الآلام الجسدية إلى تقوية الجسد وجعله أكثر مُقاومة، ومن ثَمَّ إلى تقليص الحاجات إلى الحدّ الأدنى، ولا سيّما في ما يتعلّق بالملبس والرفاهية. وإذا كان ثَمّة ضرورة للتمرّن على الصبر على الآلام وعلى السيطرة على الذات، فذلك من أجل الوُصول إلى الاكتفاء الذاتي الذي يظهر في هذا المقطع من **المأثورات** (I 6، 4-10)؛ بوصف ذلك الهدف والتتويج لمحاجّة سُقراط: «يُخيّل إليك أنك تعتقد يا أنتيفون، أنّ السعادة تقوم على الإسراف وعلى ضعف الشخصية. أمّا أنا فأرى أنّ غياب الحاجة هو أمر إلٰهي، وأنّ الاكتفاء بالحدّ الأدنى من الحاجات ما يُقرّبنا أكثر ممّا هو إلٰهي: وما دامَ الإلٰهي كاملاً، فإنّ من يقترب منه أكثر يقترب أيضاً من الكمال». (I 6، 10).

إنّ تقدُّم الاكتفاء الذاتي على السيطرة على النفس وعلى الصبر على الآلام، يتأكّد أيضاً بِعَدِّ الاكتفاء الذاتي وحده صِفة إلٰهية من بين هذه الفضائل الثلاث. وما دامت الآلهة لا تحتاج إلى أيّ شيء، خلافاً للإنسان، فإنها تكتفي بذاتها مُباشرة، حتى إنّها لا تحتاج إلى مُمارسة السيطرة على النفس لتُحدّد من حاجاتها ولا تحتاج إلى أن تُمارس الصبر على الآلام، لتتحمّل مزاجات مُتطرّفة لا تتعرّض لها أساساً. إنّ التوق إلى الاكتفاء الذاتي يجب أن يُفهم في

المنظور العام من جانب التمثُّل بالألُوهية: وما دامَ الناس يتوقون إلى السعادة، وما دامت الآلهة تقوم مثل الكائن الذي هو مُكتفٍ بذاته وسعيد في وقتٍ واحد، فإن الفلاسفة في سعيهم وراء السعادة يُفضّلون أنماط الحياة التي تُؤمِّن للإنسان أكبر قدْر من الاكتفاء الذاتي. في هذه النقطة أيضاً يتميَّز سُقراط كسينوفون من سُقراط الذي هو أكثر عُمومية وهو أنّ أفلاطون لا يُؤكِّد أبداً أنّ سُقراط مُكتفٍ بذاته، بل لا يُوحي بذلك أيضاً ذلك أنّ الاكتفاء الذاتي الوحيد الذي له أهمية بلا شك عند أفلاطون هو الاكتفاء الذي يتعلّق بالعلم وبالخير، لا الاكتفاء الذي ينسبه اكسينوفون إلى سُقراط، أي الاكتفاء الذاتي المادي الذي يتناول حصراً شروط الوجود. وما دامَ سُقراط أفلاطون قد أعلن جهله، ويذهب دون ما تعب إلى البحث عن المعرفة وعن الفضيلة اللتين تُرضيان تَوْقه إلى الخير، فهو لن يكون مُكتفياً بذاته.

إنّ صورة سُقراط وعقيدته جِدُّ مُتماسكتين، وهما مُتجانستان بشكلٍ كامل في كلّ الأعمال التي وضعها اكسينوفون. من الممكن جداً أن نجد تعدّداً في شخصية سُقراط في أعمال اكسينوفون؛ ذلك ليس لأن اكسينوفون مثل أفلاطون لم يتردّد في إسناد مواقف فلسفية إلى سُقراط ربّما لا تكون مُتوافقة فيما بينها. ثم إنه في كتاباته الأُخرى غير السُّقراطيّة مثل **هيرون** (Hiéron)، **واجيزيلاس** (Agésilas)، **وسيروبيدي** (Cyropédie) **وجمهورية اللاسيديمونيان** (République des Lacédémoniens)، قد اسند إلى شخصيات أُخرى أمثال (سيروس (Cyrus)، وسيمونيدس (Simonide)، وأجيزيلاس (Agésilas)، وليكورغس (Lycurgue) على التوالي) سِمَات وفضائل وصِفَات وعقائد تُماثِلُ ما أسنده إلى سُقراط في محاوراته السُّقراطيّة. فهل علينا أن نَعْزُوَ هذه القَرَابة الأكيدة بين الشخصيات الشديدة الاختلاف إلى كون اكسينوفون

قد تأثّر إلى هذا الحدّ العميق والدائم بسُقراط؟ أو ألم يرسم اكسينوفون كلّ أشخاصه، ومنهم سُقراط، انطلاقاً من نَمُوذَج واحد ووحيد - نَمُوذَجه؟ فشخصية سُقراط لن تكون من هذه الناحية إلا إسقاطاً لمِثال استعاد اكسينوفون دون مَلَل سماته في كلّ كتاباته.

الفصل السادس

سُقراط أرسطو

خلافاً للشُّهود الثلاثة السابقين (أَريستوفان، وأفلاطون واكسينوفون) لم يكُنْ أرسطو شاهداً مُباشراً: لقد وُلد بعد 15 سنة من وفاة سُقراط، ولم يُقِمْ في أثينا قبل عام 367 ق.م. فعلى الصعيد المادي تتلخّص شهادته بأشياء قليلة: 34 مقطعاً قصيراً من الأعمال التي بقيت لنا من أرسطو، وسبع شَذرات من أعمال مفقودة[1]. أما ما هو أكثر من ذلك، فإن الكثير من هذه النصوص، سواء أتت من أعمال وصلت إلينا، أو من أعمال ضاعت، لا تُعَدّ نُصوصاً ذات فائدة على الصعيد الفلسفي. أخيراً، تُعَدّ القيمة التاريخية لشهادة أرسطو قيمة مشكوكاً فيها؛ ذلك أنّ الأستاجيري (Stagirite) لا يخيل إلينا أنه قد قام بعمل تاريخي، أي إنّ هدفه لم يكن عرض مُختلف مواقف سُقراط الفلسفية أو تحليلها. فقد لاحظ ديمان (Deman) بدقة: «أنّ عقائد سُقراط قد أُدرجت في عُروضٍ ذات مقصد غير تاريخي، بل عقائدي، وهي قد أُدرجت، إن جاز لنا القول، في حركة الفكر الأرسطي الخاصة» (1942، ص122)، وهذا

(1) هذه النُّصوص جَمَعَها وتَرجَمَها وفَسَّرَها Deman (1942).

يعني بوضوح أنّ أرسطو لم يتردّد في التفكّر في الفكر السُّقراطي، كما أوصَلَتْهُ المُحاورات الأفلاطونية التي كانت مصدراً لأرسطو، وقد أدّتْ هذه الأفكار دور القابل لعقيدته الخاصة أو المُنافِح عنها؛ ففي حين كان يُنتظر أن يُعطي أرسطو شهادته، وهذا ما يسمح لنا بأن نعزل ما كان سُقراطياً صِرْفاً عن الزيادات الأفلاطونية، ظلّ لِزاماً علينا لتفهّم شهادة أرسطو، العودة إلى أفلاطون لإعادة تنظيم الدلالة الفعلية لموقف دافع عنه سُقراط أفلاطون.

من المشروع بمكان أن نتساءل، في ظلّ هذه الشروط، ما فائدة هذه الشهادة التي يشكّ فيها الآن مُعظم المُؤرخين، والتي يُمكن أن تُستخدم في إعادة تكوين فكر سُقراط التاريخي. أما فائدتها الأساسية، فهي كونها المَثَل الأول لتقويم نقدي عن إسهام سُقراط في الفلسفة؛ فأرسطو هو بالفعل المُؤلّف الأول الذي يتحدّث باستمرار عن سُقراط باسمه الخاص، وهو الوحيد الذي يُخضعه للنقد. ربّما يكون أفلاطون قد أقام مسافة بينه وبين سُقراط، أحياناً، وهو قد افتقد من ثَمَّ بعض أطاريحه، وهذا يجعلنا نفهم أنّ شخصية سُقراط عنده كانت شخصية تتطوّر بوضوح، ويبدو أيضاً أنه قد تخلّى لاحقاً عن مواقف كان يتّخذها في مُحاوراتٍ سابقة... ولكن لمّا كانَ أفلاطون لا يتكلّم البتّة باسمه الشخصي في المحاورات، ولم تكن ثَمّة شخصية أُخرى تهاجم مُباشرةً بوضوح موقفاً يُدافع عنه سُقراط في محاورةٍ أُخرى، كانَ من الصُّعوبة بمكان، بل من الاستحالة، أن نُحدِّد بيقين كامل فحوى الانتقادات التي كان بإمكان أفلاطون توجيهها إلى مُعلّمه. إنّ الأمر يختلف مع أرسطو، الذي يتّخذ بوضوح موقفاً، أحياناً من أجل مدح سُقراط، وأحياناً أُخرى، في أكثر الأحيان، من أجل انتقاده.

إنّ الاستحقاق الأساسي الذي كان أرسطو مُستعدّاً للاعتراف به لسُقراط، استحقاق مُزدوج في الواقع: «هناك اكتشافان بإمكاننا نسبتهما، بحقّ، إلى استحقاق سُقراط: الخطاب الاستقرائي والتعريف العام، اللذان يُعَدّان، أحدُهما كما الآخر، نُقطة انطلاق العلم»[2]. إنّ إسهام سُقراط في الفلسفة، إسهام ذو طبيعة معرفية: من خلال مُمارسته طرائق البُرهان الاستقرائية، ومن خلال السعي إلى تعريفات كليَّة، كان سُقراط أشدّ ما يكون تمسّكاً ببُعد أساسي في العلم. لا وُجود للعلم، حسبما يُردّد أرسطو، إلا بالكُلّي. يُمكن مُناقشة حُجّة أرسطو من خلال نُقطتين اثنتين: أُولاهما: أنّ بإمكاننا أن نُبدي دهشة مشروعة، لأن أرسطو قد نسب إلى سُقراط الاستحقاق الأول في حقل المعرفة، في مجال الأخلاق. وسنرى أنّ تكتّم أرسطو في عَزْوه استحقاقاً إلى سُقراط في المجال الأخلاقي، ليس إلا نتيجة الحُكم القاسي الذي يحمله على المواقف الأساسية في أخلاقيات سُقراط. ثم إنّ أرسطو قد نسب بسخاء إلى سُقراط اهتمامه بأُمور معرفية، لم تكن له في الأرجح، في الأقلّ أنها ليست الاهتمامات الخاصة بسُقراط أفلاطون أو بسُقراط اكسينوفون. هكذا نجد الأستاجيري يُؤكّد قبل عِدّة أسطر من إعلانه الاستحقاق المُزدوج، أنّ «سُقراط كان يبحث عن الماهية؛ وقد كان هذا منطقياً؛ إذ كان يبحث عن القياس، ومبدأ القياس هو البحث في الماهية»[3]. إذاً، إذا كان سُقراط يبحث عن الماهية، فذلك ليس للاحتفاظ بمبدإ القياس، بل ليكون له منفذ إلى نَموذج لا يُخطئ، يجب الاستلهام منه للتوجّه إلى الفعل. إنّ

---

(2) الماورائيات M4, 1078 *b* 27-30.

(3) المرجع السابق، 1078 *b* 23-25.

اكتشاف الماهية ليس مرحلة وسيطة في إطار عملية علمية، بل هو نهاية استقصاء يندرج بالكُليَّة في منظور أخلاقي عَمَليّ: إذا كانت الفضيلة معرفة ـ هذا ما يُؤكّده أرسطو ـ، فإن اكتشاف الماهية يقدِّم النَّموذج الذي سيُؤكّد استقامة الفعل. إذا ما نسبنا إلى سُقراط اهتمامات ليست له، فإن أرسطو يقوم بتحريف للعقيدة، لأنه يحرف اكتشاف الماهية عن هدفها الأساسي ليستخدم ذلك غرضاً لم يكن قطّ هدفاً عند سُقراط.

وبعد أن أوضح الاستحقاق المُزدوج عند سُقراط، يُقرِّر أرسطو بلهجة فيها الكثير من الرِّضا، أنّ سُقراط، خلافاً لأفلاطون وللفلاسفة الذين يدَّعون التقرّب منه، لم «يفصل الكُليَّات ولا التعريفات»، أي أنه لم يَقُلْ بوُجوب رفع التعريف الكُلّي، أي إنّ الفضائل لم ترتفع عنده إلى مستوى الماهية القائمة بذاتها، والمفصولة عن الواقع الحسّي. في مقطعين أخيرين، حيث يعود أرسطو في الماورائيات إلى الموضوع نفسه (**الماورائيات** A 6، 987 *a* 30 وما يليها و M 9، *a* 1086، 37 وما يليها)، يُؤكّد مُجدّداً أنه لا يُمكن أن ننسب إلى سُقراط أُبوة عقيدة الصُّور العقلية؛ ذلك أنه لم يَرَ البتّة، خلافاً لأفلاطون، أنّ الكُلّي الذي يُصاغ بالتعريف كائن مُنفصل عن الأشياء الحسّية، ولا يقول أيضاً: إنّ هذه الأشكال «تُشارك» هذا الكائن المُنفصل الذي يُحيله أفلاطون إلى صورة عقلية. إنّ الفائدة التاريخية التي تُستقى من هذه الشهادة فائدة لا يُمكن إنكارها؛ إذ تُؤكّد صراحةً وبوضوح أنّ أُبّوة عقيدة الصُّور العقلية إنما تعود إلى أفلاطون. وهو، مع ذلك، لا يحمل حلاًّ للمسألة السُّقراطيّة، إذ كان في مُنتهى السلبية: اكتفى أرسطو بالقول إنّ سُقراط «ليس» صاحب عقيدة الصُّور العقلية. مع أنّ هذه الشهادة التي يُعطيها أرسطو، تُوافِقُ ما نجده في مُحاورات الشباب، حيث لا وُجود بعدُ للقول بالصُّور العقلية، فإن ذلك

لا يسمح لنا بالقول إنّ هذه المُحاورات قد عكستْ بأمانة فكر سُقراط التاريخي، إذ لا شيء يمنع أن يكون ثَمّة عناصر أُخرى من عقيدة أفلاطون قد وُضعت في هذه المُحاورات أو نُسِبَتْ إليه. وباستثناء ذلك، إذا كان يكفي أن نُشير إلى غياب الصُّور العقلية في بعض المُحاورات السُّقراطيّة لنُعلن أمانتها بشأن تعليم سُقراط التاريخي، فعلينا حينئذٍ أن نعترف بالأمانة التاريخية بشأن المُحاورات السُّقراطيّة التي وضعها اكسينوفون؛ ذلك أننا لا نجد فيها أثراً للصُّور العقلية.

كذلك يُسجّل أرسطو مُوافَقَتَهُ سُقراط بشأن استحالة غياب السيطرة على الذات؛ فبعد أن أشار إلى سِمَة هذه الصفة المُفارقة (الأخلاق إلى نيقوماخوس (*Éthique à Nicomaque*) VII 3، 27-29 *b* 1145)، يُطوِّر أرسطو موقفاً مُختلفاً وثاقباً، يُعَدّ من عِدَّةِ نواحٍ مُختلفاً عن الموقف الذي عرضه سُقراط، إلا أنّ نتائجه ربّما لا تختلف عما أورده سُقراط؛ إذ يرى غياب السيطرة على الذات مُستحيلاً في حضور المعرفة، وأنّ المعرفة بالفعل لا يُمكن أن تكون مُجرجَرة في كلّ الاتجاهات كما يُجرجَر العبد. (VII 5، -17) *b* 1147 13.

إنّ العدد الأكبر من المقاطع ـ نحو ربع شهادة أرسطو ـ يُمكن أن يُقارن بالمُفارَقة السُّقراطيّة التي تفيد عَدّ الفضيلة علماً، والمقاطع هذه كلها مقاطع نقدية لهذه الأطروحة. يعترف أرسطو بإرادته بأنّ سُقراط كان أصيلاً إذ سَخَّرَ نفسه حصراً للمسائل الأخلاقية، وبذلك كان رائداً دون شكّ. إلا أنّ قيمة هذه المُلاحظة قد ظلّت محدودة برفضه القَطْعي للاعتراف بأساس كلّ ما يُشكّل في الأخلاق الموقف الأساسي لسُقراط أفلاطون أو بمُواءمته، أي مُفارَقة الفضيلة ـ العلم. بين الاعتراضات المُتعدّدة التي قدّمها أرسطو، نذكّر بتلك التي تنتقد سُقراط لأنّه أهمل أُصول الفضيلة

والطريقة التي تحصل بها (**الأخلاق إلى يوديموس** (*Ethique à Eudème*) I ،5 *b* 1216 10). جزئياً لا يُمكن تسويغ هذا النقد؛ ذلك أنّ الطريقة التي تحصل بها الفضيلة من منظور الفضيلة ـ العلم إنما تعني بدقّة تحديد المعرفة التي بها قوامها. ولمّا كانت الفضيلة كناية عن معرفة، كان كافياً أن نعرفها لنكون فُضلاء مباشرةً، بحيث إنه يُمكن القول باتّحاد منابع الفضيلة بطريقة تحصيلها. يُمكن فهم انتقاد أرسطو بالكليّة إذا ما وضعناه في المنظور اللاتعقّلي الخاصّ به في ما يتعلّق بتكوين الفضيلة وطريقة تحصيلها؛ ففي حين أنّ سُقراط، بالتوافق مع عقيدته، قد جعل الفضائل الأخلاقية في الجزء العقلاني من النفس، ربطها أرسطو بالجزء اللاعقلاني، وخلافاً لسُقراط، يرى أنّ العلم لا يؤديّ أيّ دور في تكوين الفضيلة وفي تحصيلها. وما دامت الفضيلة بوَصفِها استعداداً مُكتسباً (hexis)، هي بالتحديد ثمرة العادة، فلا يُمكن المُراهنة على معرفة ماهيتها ليصبح الإنسان بعدها فاضلاً. ففي مقطع أورده أرسطو في **الأخلاق إلى يوديموس**، نجد انتقاداً واضحاً مُوجّهاً إلى المُفارَقة السُّقراطيّة، الفضيلة ـ العلم، علماً أنّ سُقراط لم يُسمَّ بالاسم، يُؤكّد أرسطو، بلهجة التّحدّي، «أنه لا يعني أن نعرف ما الشجاعة التي نرغب فيها، بل يعني أن نكون شُجعاناً». (I ،5 *b* 1216 21-22). إنّ سِمَة التّحدّي الواضحة في هذا التأكيد لا تترك أيّ مجال للشكّ: إذ يرى سُقراط أنّ معرفة الشجاعة هي الشرط الضروري والكافي ليكون المرء شجاعاً.

ثم علينا أن نقول، في خِتام القول في هذا الموضوع: إنّ الفحوى النقدية في الحُكم الذي يطلقه أرسطو على سُقراط لا تتحدّد بالمقاطع التي يُناقش فيها المواقف الأخلاقية؛ ففي اثنتين من الشهادات المُتعلّقة بحياة سُقراط، نجد بعض المواقف

الملموسة. إحدى هاتين الشهادتين تحتمل الخلاف؛ ففضلاً عن كونها جزءاً من أثر مفقود يُشكّ في أصالته، نجد أنها تحتمل الاختلاف الواضح بين ثلاثة من المؤلّفين[4]، يجعلون من أرسطو مصدر معلومة غير مُنتظرة تتعلّق بموقف سُقراط من الزواج. الواقع أنّ أرسطو قد عالج في كتابه عن النُبْل (*Sur la noblesse*) مسألة تعدُّد الزوجات عند سُقراط. فإذا كان من الصعوبة بمكان، بل من المُستحيل، أن نُشير إلى اتّهام أرسطو بالإساءة إلى سُقراط، إذ أورد خبراً عنه عبر شذرة واحدة يُشكّ في صحّتها وفي أصالتها، فإن الشهادة الآتية المُستلّة من أثر احتُفِظَ به، تجعلنا نفكر في أنّ أرسطو لم يكن، خلافاً للكثير من السُّقراطيين، حامل مبخرة لسُقراط: «إنّ الأُسَرَ الموهوبة جداً تتحوّل إلى صفات أكثر حماساً، مثل المُتحدّرين من ألكيبيادس والمُتحدّرين من دنيس القديم (Denys l'Ancien)؛ أما الذين يتمتّعون بطبع هادئ فيتحوّلون إلى الحماقة وبَلادة الذهن، مثل المُتحدّرين من سيمون (Cimon) ومن بيرِكليس (Periclès) ومن سُقراط»[5]. كيما نسلّط الضوء على الحدّ الذي تتضمّنه هذه المُلاحظة، يكفي أن نذكّر بأن سُقراط أفلاطون قد انتقد أكثر من مرة سياسيي عصره الذين كان صِيتهم يقوم على الفضيلة، ولكنهم بَدَوا عاجزين عن نقلها إلى أولادهم. إنّ وضع أولاد سُقراط على قدم المُساواة مع أولاد بيرِكليس الذي يُعَدّ بالنسبة إلى سُقراط أفلاطون مثال الأب الذي أخفقَ في تربية أولاده ـ فإن أرسطو يُريد أن يُفهمنا أنّ سُقراط لم ينجح أيضاً

(4) ديوجين اللايرسي II 26؛ بلوتارخوس، ارستيد XXVII 3. Athenée XIII *a* (= *SSR* I B 7)

(5) الخطابة II 15, 1390 *b* 27-31.

بشكل أفضل ممّا نجح فيه الحُكّام السياسيون الذين يُسَرُّ بانتقادهم. بل إنّ مضمون هذه الشهادة هو ما يُحفّزنا، ربما، على عَدّ فرضية أرسطو في أساس التيار المُعارِض لسُقراط الذي نجده في قلب المدرسة المشّائية (Peripatetism School). نحن نعلم بالفعل، أنّ الكثير من أعضاء الليسيه، المدرسة التي أسّسها أرسطو، قد أشاعوا عبارات قاسية بحقّ سُقراط، ولا سيّما أرستوكسين (Aristoxène) من تارنت، وكان هذا أحد تلاميذ أرسطو. كتب أريستوكسين سيرة سُقراط (*Vie de Socrate*) ولم يَبْقَ لنا منها سوى فقرات. في هذه السيرة يُسوِّد أريستوكسين صورة الحكيم الأكثر شُهرة في العصر القديم: فهو يصف سُقراط كما لو كان شخصاً سريع الغضب[6]، أُميّاً، فظّاً، فاسقاً[7] ـ وقد كان أيضاً فيما كان ـ صغير مُعلّمه أرخيلاوس[8] الذي يعكف بسرور على التأمّل في الأمور المالية[9]. إنّ العداء الذي يُظهره أريستوكسين تجاه سُقراط ما كان ليكونَ مفهوماً لو لم يكن مُؤسّس الليسيه نفسه قد أعطى المَثَل لذلك وأشار إلى الطريق؛ فأرسطو لم يكن بذلك رائد النقد الفلسفي الصِّرف لسُقراط، بل هو من ابتدأ تقليداً مُتعلّقاً بالسيرة (Biographie)، وقحاً يختلف بوضوح عن المشروع الدفاعي الذي تندرج تحته المُحاورات السُّقراطيّة لكلٍّ من أفلاطون واكسينوفون.

---

(6) Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, XII 61-65.

(7) Plutarque, De la malignité d'Hérodote 9, 856C.

(8) ديوجين اللايرسي II 19.

(9) ديوجين اللايرسي II 20.

خلاصة

إنّ استحالة إيجاد حلّ للمسالة السُّقراطيّة، تُجبرنا على أن نُحيطَ علماً بتنوّع صور سُقراط التي لا يُمكن ردُّها إلى صورة واحدة، وهي الصُّور التي توزّعت في أعمال الشُّهود الأربعة. كان يُمكن لهذا التنوّع أن يكون أكبر وأكثر غِنًى لو وصَلَتْ إلينا **مُحاكمة سُقراط** لبوليكراتس (Polycrate)، أو لو وَصَلَ إلينا الكثيرُ من المُحاورات السُّقراطيّة التي حرَّرها تلامذة آخرون لسُقراط، منهم أنتيستين (Antisthène)، وآشين (Eschine) من سفاتوس (Sphettos)، وإقليدس الميغاري (Euclide de Mégare) وفيدون. ثمة ما يحملنا على اعتقاد أنهم لم يتردّدوا، شأن أفلاطون واكسينوفون، في جعل سُقراط الناطق بعقائدهم تِباعاً. هذا ما نستنتجه من الشّذرات التي وصَلَتْ إلينا من أعمالهم، وتلك هي النتيجة التي توصّل إليها القِدّيس أوغسطين: «بفعل هذه الحياة، وهذه الميتة المشهورة، فإن سُقراط قد ترك وراءه الكثير من مُؤيّدي حِكمته، فكان يُخاصم في امتحان الأسئلة الأخلاقية، هناك حيث يُصار إلى بحث مسائل الخير الأعلى الذي يجعل الناس أُناساً سعداء. حتى هذا لم يظهر بوُضوح في مُحاوراته، حيث يُلامس سُقراط كلّ شيء، مُدافعاً عن موقفٍ مُعَيَّنٍ أو مُدمّراً أو مُتقبِّلاً له؛ فكلّ واحد منهم اتّخذ في المُحاورات ما يُناسبه وعرَّف على هواه طبيعة الخير. وطبيعة الخير، بحَسَب تعريفها، هي ما إنْ نصل إليها حتّى نُصبح سعداء. وهكذا توصّل السُّقراطيون إلى الدفاع عن مواقف مُتقابلة بشأن المسالة، وهذا ما لا يُمكن

تصديقه بالكُلّيَّة من جانب تلاميذ المُعلِّم نفسه؛ فهذا يجعل الخير الأعلى في اللذّة، مثل أريستيبوس، وذاكَ يضعه في الفضيلة مثل أنتيستين، وآخرون، وآخرون أيضاً يُؤكّدون هذا وذاكَ من أشياء يطول شرحها أو التذكير بها»[1].

لم يكن السُّقراطيون وحدهم من اختصّ بإظهار صورة سُقراط ليجعلوا منه المُدافع عن مفاهيمهم في الخير وفي الحكمة ونَمُوذَجاً لها. إنّ حركة تملُّك شخصية سُقراط كانت أيضاً حركة نشيطة في المدارس الفلسفية المُتعارضة مثل الرُّواقيَّة (Stoïcisme) والشكيَّة (Scepticisme) في الأكاديمية الجديدة. بل إنّ الكثير من المدارس الفلسفية قد ادَّعت قُربها من سُقراط مُضحِّية لـِ «مذهبه». وقد سبق أن أشرنا إلى مُعاداة عدد من أعضاء المدرسة المشّائية لمقام سُقراط، كما أنه بإمكاننا أيضاً أن نجعل الفلاسفة الإپيقوريين (les philosophes épicuriens) في عداد مُناوئيه الأساسيين. فإذا كان هؤلاء قد أظهروا عبادة حقيقية لمُؤسِّس مدرستهم، فهم لم يكونوا مُستعدّين للاعتراف بسُقراط مؤسّساً أو مُمهّداً لفلسفتهم، كما لم يعترفوا به نَموذجاً للحكمة التي بشّر بها ابيقور (Epicure) وجسّدها. بل أكثر من ذلك أنّه ما دامَ سُقراط نَمُوذَجاً يستند إليه الرُّواقيون (Stoïciens) والأكاديميون، فإن رفض الاعتراف بالنُّمُوذَج السُّقراطي كان عند الأپيقوريين طريقة لتسجيل اختلافهم. إنّ الازدواجية تجاه صورة سُقراط ليست خاصية امتازت بها الفلسفة اليونانية؛ ذلك أننا نُلاحظ الأمر أيضاً عند آباء الكنيسة. فإذا كان بعضهم لم يتردّد في النظر إلى سُقراط بوصفه ممهّداً للمسيح، فإن بعضهم الآخر قد عارض بقوة مبدأ هذا التقارب بالذات.

(1) مدينة الله، VIII 3.

إنّ تنوع صور سُقراط واختلافها لم ينتهيا مع انتهاء العُصور القديمة؛ فبعد انقطاعٍ ما، في العصور الوسطى، أصبحت هذه الصورة صورة لا تنقطعُ منذ عصر النهضة، إلى حدٍّ يجعلنا نقول مع بعض التأكيد لصحّة القول: «على كلّ عصر أن يُعيد خلق سُقراطه الخاص»[2]. ثم أنّ يعمد عددٌ من المفكرين الجادّين أمثال ميشيل دي مونتايني (Michel de Montaigne) (1533 ـ 1592) وجورج فيلهليم فريدريش هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770 ـ 1831) وسورين كيركغارد (Søren Kierkegaard) (1813 ـ 1855) وفريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844 ـ 1900) إلى إقامة حوار مُتتابع مع صورة سُقراط، فتلك شهادة على مصدر الإلهام الفائق الغرابة الذي ما زال يُمثّله للفلسفة الحديثة. وإذا كان بعضهم قد أَسِفَ على فكرة وُجوب الإقلاع عن إمكان إعادة تركيب فكر سُقراط التاريخي، فإنهم يُعَزّونَ أنفسهم بالتفكير في أنّ صُور سُقراط كما وصلت إلينا من العُصور القديمة تُمثّل مصدراً لا ينضب، ودائم التجدّد.. وإلى هذا المصدر يرجع الفكر الفلسفي من أجل فائدته الكُبرى.

(2) C. C. W. Taylor, *Socrates*, Oxford, 1998, p.100.

ببليوغرافيا

Benson H. H. (éd.) (1992), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford.

Brickhouse T. C. et Smith N. D. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford.

Brickhouse T. C. et Smith N. D. (2000), *The Philosophy of Socrates*, Boulder (Co.).

Deman T. (1942), *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris.

Dorion L.-A. et Bandini M. (2000), *Xénophon : Mémorables*, vol. 1 : *Introduction générale et Livre I* [Introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion ; Histoire du texte et texte grec par M. Bandini], Paris.

Dorion L.-A. (2001), À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon : l'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815), *Dionysius* (19) p. 51-74.

Festugière A.-J. (1934), *Socrate*, Paris.

Giannantoni G. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Naples, 4 vol.

Giannantoni G. et Narcy M. (eds) (1997), *Lezioni socratiche*, Naples.

Gigon O. (1947), *Socrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern.

Gourinat J.-B. (éd.) (2001), *Socrate et les socratiques*, Paris.

Gower B. S. et Stokes M. C. (eds) (1992), *Socratic Questions. New Essays on the Philosophy of Socrates and its Significance*, Londres.

Gulley N. (1968), *The Philosophy of Socrates*, Londres.

Guthrie W. K. C. (1971), *Socrates*, Cambridge.

Humbert J. (1967), *Socrate et les petits socratiques*, Paris.

Kelly E. (ed.) (1984), *New Essays on Socrates*, Lanham.

Magalhães-Vilhena V. de (1952), *Le problème de Socrate : le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris.

Maier H. (1913), *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen.

McPherran M. (1996), *The Religion of Socrates*, University Park (Pa).

Montuori M. (1992), *The Socratic Problem. The History, the Solutions*, Amsterdam.

Prior W. J. (ed.) (1996), *Socrates. Critical Assessments*, Londres, 4 vol.

Smith N. D. et Woodruff P. B. (eds) (2000), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York.

Taylor A. E. (1911), *Varia Socratica*, Oxford.

Vander Waerdt P. A. (ed.) (1994), *The Socratic Movement*, Ithaca.

Vlastos G. (1991), *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (NY). ; traduction française : *Socrate : ironie et philosophie morale*, Paris, 1994.

Vlastos G. (1994), *Socratic Studies*, Cambridge.

Wolff F. (1985), *Socrate*, Paris.

المحتويات

سقراط

غالباً ما يوصف سقراط بأنه "أبو الفلسفة" وإن لم يكن هو المؤسس الفعلي لها، فهو أول من انصرف إلى دراسة الطبيعة ليصرّ على اعتبار التأمل الفلسفي أكثر نفعاً بالأمور الإنسانية. وبسبب هذه الوضعية ولأنه لم يترك أثراً مكتوباً، جرى التنقيب غالباً في آثار أفلاطون واكسينوفون وأريستوفان، أو أرسطو أيضاً عن أثر لسقراط الحقيقي والتاريخي.

يُظهر هذا الكتاب كيف استطاع معاصروه وطلابه أن يجعلوا منه الناطق باسم عقيدتهم الخاصة، ورؤيتهم الفلسفية والإنسانية.

لويس أندريه دوريون

أستاذ الفلسفة القديمة في جامعة مونتريال. ترجم لافيس وأتيفون لأفلاطون (فلاماريون، 1997) والخالدون لاكسينوفون (2000)، وأخيراً شارمير وليزس لأفلاطون.

د. جورج كتوره

من مواليد لبنان العام 1945.

حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن- ألمانيا (الغربية)، 1977.

عمل أستاذاً للفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية، وتولى منصب عميد كلية الإعلام والتوثيق.

موضوع الكتاب فلسفة

ISBN 9959-29-353-X

9 789959 293534

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com